Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/religionsgeschic0000vari

22

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON

ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN

VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH

ZWEIUNDZWANZIGSTER BAND
1930

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Inhaltsverzeichnis des zweiundzwanzigsten Bandes

Altheim, Franz: Griechische Götter im alten Rom (1. Heft).

Altheim, Franz: Terra Mater (2. Heft).

22:1

FRANZ ALTHEIM

GRIECHISCHE GÖTTER IM ALTEN ROM

GRIECHISCHE GÖTTER IM ALTEN ROM

VON

FRANZ ALTHEIM

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1930

Pacific School of Religion

BL
25
R38
v, 22:1

QC
R279
v. 22:1

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XXII. BAND 1. HEFT

PRINTED IN GERMANY

WALTER F. OTTO

IN DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET

Vorwort

Die vorliegende Veröffentlichung gibt eine Reihe von Einzeluntersuchungen zur Geschichte der älteren römischen Religion. Die Anregung dazu geht auf meinen Lehrer Walter F. Otto zurück, der auch dem Fortgang der Arbeit mit Interesse und mit seinem helfenden Rat zur Seite gestanden hat. Ihm ist als Zeichen der Dankbarkeit dieses Buch gewidmet.

Die Forschungsgemeinschaft hat durch Gewährung eines Zuschusses die Drucklegung ermöglicht. Zu besonderem Dank ist der Verfasser den beiden Herausgebern dieser Sammlung verpflichtet, die ihn mit einer Reihe wertvoller Hinweise unterstützt haben.

Frankfurt a. M.

Franz Altheim

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung 1

I. Juturna und die Dioskuren 4

II. Mercurius 39

III. Diana 93

IV. Volcanus 172

Namen und Sachregister 209

Einleitung

Unser Bild der römischen Religion hat bekanntlich durch Mommsen seine wissenschaftliche Grundlage erhalten. Durch Wissowa ist das von Mommsen angelegte System dann mit bewundernswürdiger Klarheit und Festigkeit ausgebaut worden, und es scheint, als sollte zwar im Einzelnen noch Manches ergänzt und berichtigt, im Ganzen jedoch nichts mehr geändert werden. Indessen, die Religion stellt doch immer nur einen Teil (wenn auch einen sehr bedeutenden) des Gesamtlebens dar und kann sinngemäß nur mit diesem zusammen erforscht werden. Eben diesen Zusammenhang lassen aber die Arbeiten auf dem Gebiete der römischen Religion in nicht unbedenklichem Maße vermissen. Wer den Fortschritten gefolgt ist, die das Studium der geschichtlichen und kulturellen Entwicklung des ältesten Italien in neuerer Zeit gemacht hat, wird sich mehr als einmal über die Isolierung gewundert haben, in die die römische Religionsforschung geraten ist.

Auf zwei Momente sei hier im Besonderen hingewiesen. — Zunächst: Wir pflegen heute als Phasen der römischen Religionsgeschichte ein ältestes, echt römisches oder echt latinisches „Stratum" von den Perioden des griechischen oder etruskischen Einflusses zu scheiden. Diese Einteilung setzt ein ursprünglich ganz für sich stehendes, von dem großen historischen Geschehen noch unberührtes latinisches Landstädtchen voraus, das erst nachträglich in dieses Geschehen mithineingezogen worden wäre. Aber die geeinigte römische Stadtgemeinde, wie sie in unserer ältesten religiösen Urkunde, dem ursprünglichen Festkalender, bereits vorausgesetzt wird[1], ist gemessen an dem Alter des griechischen Einflusses auf Italien, des etruskischen auf Latium, keineswegs etwas übermäßig Altes[2]. Man erinnere sich daran, daß die Nekropole neben dem Faustinatempel in ihrer späteren, bestattenden Schicht den griechischen und etruskischen Einfluß bereits offenbart[3], daß es sich auch mit den jüngeren Brandgräbern der römischen

[1] G. Wissowa, RuK[2] 31.

[2] Zur Datierung: Graffunder, RE 2. Reihe 1, 1023f.

[3] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 467.

„Monti“, aus dem 8.—7. Jahrhundert, sowie den gleichzeitigen Bestattungsgräbern nicht anders verhält[1]. Man denke ferner an das Alter der etruskischen Namengebung in Latium[2], wo Rom selbst und sein mythischer Gründer einen etruskischen Namen tragen[3]; man denke auch an das Vorkommen griechischen Importes in den Gräbern des frühesten außerrömischen Latium[4], daran, daß solch alte Monumente wie etwa die Gräber Bernardini und Barberini in Präneste die vollkommene Herrschaft etruskischer Kultur bereits erkennen lassen[5]. Mit anderen Worten: Eine Epoche eines nur autochthon-römischen, von außen her gänzlich unbeeinflußten Wesens hat es im Zeitpunkt der Stadtgründung und damit auch zur Entstehungszeit der ältesten Fest- und Götterordnung, des altrömischen Kalenders, nicht mehr gegeben, konnte es gar nicht mehr geben. Ob dann die Religion eine Ausnahme gemacht, ob sie ein unabhängiges Sonderdasein geführt habe, muß doch zum Mindesten fraglich genannt werden.

Damit hängt untrennbar ein Zweites zusammen. Man hat das Nebeneinander griechischer und etruskischer Einwirkung in der Geschichte der römischen Religion bisher als ein Entweder-Oder, als ein Nacheinander zweier grundsätzlich verschiedener Perioden aufgefaßt: der griechische Einfluß hat den etruskischen „abgelöst“. Wie sonderbar diese Anschauung ist, lehrt wiederum ein einziger Blick auf die allgemeinen Verhältnisse. Seit der Gründung von Kyme stehen beide Welten in Berührung miteinander, Griechisches ergießt sich in breitem Strom über Etrurien, zumal nachdem durch die etruskische Besiedelung Campaniens die Berührung eine unmittelbare geworden war. Etrurien wird damit zum Träger und Verbreiter griechischer Kultur. Wiederum also müssen wir uns fragen: Soll

[1] F. v. Duhn, l. c. 435; 473.

[2] P. Kretschmer (Einl. i. d. Altertumswiss. I³ 6, 111) datiert das Eindringen der etruskischen Namengebung, nach der das ehemalige Gentiliz zum Hauptnamen (*nomen*), der Individualname zum *praenomen* wurde, erst ins 6. Jahrhundert und beruft sich dabei auf die Fibel von Präneste, die noch die bloßen Individualnamen zeige. Dieser Schluß mag an sich zutreffend sein, obwohl sich zu vergegenwärtigen gilt, daß anfangs hier sicherlich ein Unterschied zwischen der etruskischen Herren- und der latinischen Untertanenschicht bestanden hat. Darüber hinaus aber gehört die Fibel schon ins 7., nicht erst ins 6. Jahrhundert (F. v. Duhn, l. c. 357f. 361. 498. 504) und beweist durch die Form *Numasioi*, daß zum Mindesten einzelne etruskische Namen damals bereits üblich waren.

[3] W. Schulze, ZGLEN 579f.

[4] F. v. Duhn, l. c. 408.

[5] F. v. Duhn, l. c. 493f. Über Funde in protokorinth. Keramik, l. c. 504. 510.

hier die Religion abseits gestanden, soll sie den griechischen Einfluß nicht schon im 7.—6. Jahrhundert, wo er in Etrurien bereits auf den verschiedensten Gebieten der Kultur sich erkennen läßt, sondern erst Jahrhunderte später erfahren haben? Ja, sollte es nicht möglich sein, daß das griechische Gut eben durch etruskische Vermittlung nach Latium und Rom gekommen wäre, so daß sich beides, Etruskisches und Griechisches, nicht ausschlösse, sondern umgekehrt eine untrennbare Einheit bildete? — Einen derartigen Fall wenigstens hat Wissowa bereits in der Rezeption der Dioskuren durch Vermittlung des etruskischen[1] Tusculum anerkannt[2]; kaum anders wird die Herübernahme des Fortunakultes zu beurteilen sein[3]; schließlich ist dann auch für die römische Dreiheit von Ceres, Liber und Libera in neuerer Zeit ein derartiger Versuch unternommen worden[4].

Unser Bild der ältesten italischen Kultur beruht ohne Zweifel in erster Linie auf dem archäologischen Material. Aber schon beginnt dieser Bezirk überschritten zu werden. In jüngster Zeit ist es gelungen, gegenüber dem breiten Zustrom griechischer Dichtungsformen in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine ältere, sehr viel weiter zurückreichende griechische Schicht zu erschließen, deren Spuren sich noch in späteren Auswirkungen erkennen lassen[5]. Aber auch für das Gebiet der Religion und der Mythologie ist, und zwar von Seiten der Interpretation des Plautus und der ältesten römischen Tragödie, die Frage nach dem Alter des griechischen Einflusses erneut gestellt worden[6].

Meine Absicht ist es, das Alter und die Art der griechischen und etruskischen Einwirkungen auf bedeutende Götterkulte des alten Latium und Rom unter möglichst vollständiger Berücksichtigung der archäologischen Funde und mit neuer Prüfung der historischen Zeugnisse zu untersuchen. Dies soll in einer Reihe von Spezialabhandlungen geschehen, deren jede ein für sich abgeschlossenes Ganzes bildet, in denen sich aber gleichwohl eine Übereinstimmung der Fragestellung und auch des Ergebnisses offenbaren wird.

[1] Wilhelm Schulze, ZGLEN 542; P. Ducati, Etruria antica 2, 5; 140.

[2] RuK² 269f. — Zur sprachlichen Seite des Problems vgl. P. Kretschmer in Gercke-Nordens Einl. I³ 6, 112.

[3] Walter F. Otto, RE. 7, 14f. [4] P. Ducati, Etruria antica 1, 97f.

[5] E. Fränkel, Hermes 62, 347f.; besonders 370.

[6] E. Fränkel, Plautinisches im Plautus 90f.

Juturna und die Dioskuren

Unmittelbar neben dem Vestatempel liegt auf dem Forum Romanum inmitten eines Komplexes verschiedenartiger Baulichkeiten ein kleines, einstmals von einer Quelle gespeistes Bassin, das im Altertum mit dem Namen der Juturna bezeichnet wurde (*lacus Juturnae*). Die Juturna selbst war demnach eine Quell- oder Wassergottheit, und damit stimmt überein, was wir sonst von ihr hören: Nach Serv. ad Aen. 12, 139 wurde der Quelle für alle Opferhandlungen das nötige Wasser entnommen; Varro an der gleichen Stelle (Serv. Dan.) sagt von ihr: „*Juturna inter proprios deos*[1] *nymphasque ponitur*“ — und an anderem Orte spricht er geradezu von der „*lympha Juturna*“ (de l. l. 5, 71; vgl. Propert. 3, 22, 26; Verg. Aen. 12, 142; Ovid. fast. 2, 590f.). Weiter wird uns berichtet, daß ihr bei Wassermangel geopfert wurde und daß — augenscheinlich aus einem solchen Grunde — ihr Q. Lutatius Catulus am Ende des ersten punischen Krieges auf dem Marsfelde am Endpunkt der späteren Aqua Virgo einen Tempel erbaut habe; sein Stiftungstag am 11. Januar, die „*Juturnae feriae*“ oder „*Juturnalia*“, waren das Fest aller derer, „*qui artificium aqua exercent*“ (Serv. Dan. l. c.; Ovid. fast. 1, 464). Und wenn man die Notiz des Arvalenkalenders zum 23. August zu Recht ergänzt hat, so wurde an diesem Tage neben dem Volcanus nicht nur den Nymphen, sondern auch der Juturna auf dem Marsfeld ein Opfer dargebracht[2]. Zugleich bestünde damit eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der dort gelegene Tempel der Göttin mit der „*aedes Nympharum in campo*“ identisch gewesen ist[3]. Mit dem Kulte der Juturna wäre also der der Nymphen auch örtlich aufs engste verbunden gewesen.

---

[1] Zur Deutung des Terminus vgl. G. Wissowa, Gesammelte Abhandl. 307 Anm. 2; R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl. 24, 77f. Ob die Juturna wirklich zu den einheimisch-römischen Gottheiten gehört habe, wird uns weiter unten noch beschäftigen.

[2] H. Jordan, Ephem. epigr. 1, 229f.; Chr. Hülsen zu CIL 6, 32482 p. 3313; G. Wissowa, Gesamm. Abhandl. 148 Anm. 2; Hermes 58, 385f.

[3] Th. Mommsen, Ephem. epigr. 1, 36; CIL I² p. 326.

Weitere Schlüsse auf das Wesen dieser Gottheit hat man aus ihrem Namen zu ziehen versucht. Und damit sind wir bei der Frage angelangt, die uns im Folgenden beschäftigen soll.

1.

Schon das Altertum hat den Namen der Juturna „*a iuvando*“ abgeleitet: „*quae laborantes iuvare consuevit*“ (Serv. und Serv. Dan. ad Verg. Aen. 12, 139; vgl. Varro de l. l. 5, 71). Diese Erklärung fand ihre Stütze darin, daß der Quell am Forum als ein „*fons saluberrimus*“ galt (vgl. Propert. 3, 22, 26: „*nympha salubris*“), von dem sich die Kranken Wasser zu Heilzwecken holten. In neuerer Zeit hat L. Deubner[1] diese Deutung aufgegriffen und auszubauen versucht. Der Name *Juturna*, so meinte er, sei analog gebildet wie *taciturnus*: Beide enthielten ehemalige Nomina agentis auf *-tor* (**tacitor* „der Schweiger“; *iutor* „der Helfer“), von denen vermittelst des Suffixes *-no-* die uns vorliegenden Bildungen abgeleitet seien. Gerade die Götterwelt biete dafür auch sonst Parallelen: *Saturnus* „der Säer“ und *Manturna*, die Göttin, welche bewirkt, daß die Neuvermählte bei dem Manne bleibt („*ut maneat cum viro*“: August., De civ. Dei 6, 9) — also Bildungen von den Verben *serere* (*satus*, **sator*) und *manere* (**mantor*, vgl. *mantare*). Und ebendahin gehöre auch der Flußgott *Volturnus*, der als der „Wälzende“ bezeichnet werde, vom Wälzen (*volvere*) der Wassermassen.

Wir fragen uns hier noch nicht, ob die zuletzt genannten Namen richtig gedeutet seien, sondern beschränken uns vorerst allein auf den Vergleich von *Juturna* mit dem Adjektiv *taciturnus*. Wie steht es mit den lateinischen Adjektivbildungen auf *-urnus* und *-ernus*? Wie schon F. Solmsen[2] gesehen hat, handelt es sich ausnahmslos um Zeitadjektive, die, innerhalb des Lateinischen nach Analogie älterer Bildungen entstanden, ihrerseits wieder nichts Anderes als -(ī̆)*no*-Ableitungen von nominalen *-r*-Stämmen darstellen. Um einige Beispiele der letzten Art zu nennen:

**vērī̆nos*, *vernus* neben *ver*; griech. *ἐαρινός*.
**vesperī̆nos*, *vesperna sc. cena* neben *vesper*; griech. *ἑσπερινός*.
**heimrī̆nos*, *hibernus*; griech. *χειμερινός*.

[1] Neue Jahrb. 9, 384; Cosmas u. Damian 56 Anm. 1.

[2] Stud. z. latein. Lautgesch. 100 Anm. 2; dazu G. Herbig, Philol. 74, 450; M. Leumann in Stolz-Schmalz, Latein. Gramm.[5] 222; Fr. Muller, Philol. 78, 267 Anm. 94.

**hĕstĕrĭnos*, *hesternus*; got. *gistra—dags* „gestern“.
**hōr̥ĭnos*, *hornus*[1].

Nach diesem Vorbilde sind dann mit einem einzelsprachlichen Formans *-rno-* bzw. *-erno-*, *-urno-*, das sich als „Suffix für Zeitadjektive losgelöst und weitergewuchert hat“[2], gebildet: *hodie-rnus* zu *hodiē*; *noctu-rnus* zu *noctu*[3] — unmittelbar danach: *diu-rnus* zu *diu* „bei Tage“; *diut-urnus* zu *diutius*, *diutinus*; *mens-urnus* zu *mensis* (bereits bei Cic. de inv. 1, 26, 39 von einigen Handschriften [Sang. Paris.³ Prisc.] geboten); (spätlatein.) *mod-ernus* zu *modo*. Wichtig ist dabei die Feststellung, daß innerhalb dieser Reihe von Zeitadjektiven kein einziger Fall zu nennen ist, wo ein Nomen agentis den Ausgangspunkt gebildet hätte.

Schwieriger liegt der Fall mit *somnurnus* und *taciturnus*[4], die keine Zeitadjektiva sind oder doch wenigstens keine zu sein scheinen. Aber schon bei *somnurnus* ist es so, daß die „*somnurnae imagines*“ bei Varro, Men. sat. fr. 427 B. nichts Anderes sind als die „*nocturnae imagines*“ Tib. 3, 4, 56. Damit ließe sich auch *somnurnus* als Zeitadjektiv oder doch als Analogiebildung zu einem solchen auffassen. Es liegt dann aber nahe, bei *taciturnus* eine ähnliche Erklärung zu versuchen und es so gleichfalls in den bisherigen Zusammenhang einzureihen; die „*taciturna silentia*“ Lucr. 4, 583 bedeuten ja wiederum das Gleiche wie die „*nocturna silentia*“ Ciris 210. *Taciturnus* neben *tacitus* wäre also gleichfalls eine Analogiebildung zu *nocturnus* und käme somit als Beleg für die Möglichkeit der Bildung *Juturna* von einem Nomen agentis aus keinesfalls mehr in Betracht.

Ein weiterer Einwand gegen Deubners Auffassung hat von der überlieferten Form des Namens auszugehen. Mommsen[5] hat gesehen, daß *Juturna* keineswegs das Ursprüngliche ist, daß vielmehr die Inschrift CIL 6, 3700 = 30951 (Dessau 3856) die Schreibung *Diutur(nai)* gibt. Zugleich hat er diese Form auch in der literarischen Überlieferung nachweisen können: Cic. Cluent. 101 haben die Handschriften mit geringen Ausnahmen, Florus epit. 1, 28 [2, 12] hat wenigstens der Palatinische Codex (N) die Schreibung *Diuturna*. Deubner hat die Beweiskraft dieser Gegenargumente

[1] Im Einzelnen F. Solmsen, l. c. 99f.; K. Brugmann, Morphologische Untersuch. 6, 359. [2] F. Solmsen, l. c. 100 Anm. 2.
[3] Anders G. Herbig, l. c. 450: *nocturnus* zu griech. νύκτωρ, νυκτερινός.
[4] Vgl. hierzu besonders M. Leumann, l. c. 222.
[5] Ephem. epigr. 1, 36; CIL I² p. 327.

dadurch zu entkräften versucht, daß er darauf hinwies, bei Cicero sowohl wie bei Florus endige das voraufgehende Wort mit einem *d* (*apud* Flor.; *ad* Cic.) und somit handele es sich um eine bloße Dittographie. Und weiter erwiesen die im Juturnaheiligtum selbst ausgegrabenen Inschriften durch die Schreibung „*Juturnai*“ (Bull. comm. 1900, 295; Not. scav. 1900, 292f.; Diehl 115. 116) die übliche Form als die ältere. Daß damit jedoch kein wirklicher Gegenbeweis gewonnen ist, hat man mit Recht hervorgehoben[1]. Denn einmal wird der einen dieser Inschriften durch die jüngere Schreibung „*aed*(*ilis*)“ statt „*aid*(*ilis*)“ neben *Juturnai* ein guter Teil ihrer Beweiskraft genommen; weiter ist es durchaus denkbar, daß, wie *Diovis* und *Jovis*, so auch *Diuturna* und *Juturna* nebeneinander stehen konnten, und schließlich ist die Übereinstimmung zwischen literarischer und inschriftlicher Überlieferung in unserem Falle doch derart, daß ihr gegenüber ein Widerspruch nicht recht aufkommen kann.

Es besteht für uns demnach kein weiterer Grund mehr, den Namen der Göttin noch von *iuvare* abzuleiten. Haben wir damit nun auf der anderen Seite das Recht, ihn ohne Weiteres zu dem Adjektivum *diuturnus* zu stellen, wie man dies in der Tat versucht hat[2]? Dagegen spricht bereits die verschiedene Quantität der ersten Silbe (*diŭturnus*, *Jūturna*)[3]; weiterhin aber müßten wir doch auch bei der Göttin die mit *d*- anlautende Form als die einzig übliche verlangen, das Nebeneinander von *Diuturna* und *Juturna* bliebe also unerklärt[4]. Ganz zu schweigen davon, daß es auf Grund dieser Bedeutung kaum möglich erscheint, auf das Wesen der Göttin oder auch einen Zug, eine Seite dieses Wesens zu gelangen[5].

Bevor wir nunmehr dazu übergehen, eine eigene Erklärung vorzutragen, müssen wir noch kurz auf jene Götternamen eingehen, die Deubner mit dem der *Juturna* zusammengestellt hat: *Manturna*, *Saturnus* und *Volturnus*.

Die Ableitung der *Manturna* von *manere*, wie sie noch Deubner vertreten hatte, ist inzwischen wohl allseitig aufgegeben worden. Man hat gesehen, daß der Name zu dem des etruskischen Toten-

[1] G. Wissowa, Gesamm. Abh. 307 Anm. 2; RuK[2] 222 Anm. 9.

[2] L. Doederlein, Synonyma 1, 6; M. Bréal, Mém. de la soc. de ling. 12, 78f.; zweifelnd G. Herbig, Philol. 74, 450.

[3] L. Deubner, Cosmas u. Damian 56 Anm. 1.

[4] A. Walde, Lat. etymol. Wörterb.[2] 400.

[5] Trotz Bréals Versuch, l. c. 79; vgl. L. Deubner, l. c. 384 Anm. 1.

gottes *Mantus* gehört[1]: Von dem *u*-Stamme *Mantu-* ist vermittelst des etruskischen *-rn*-Suffixes[2] die Form *Mantu-rn-a* abgeleitet, die in dem etruskischen Masculinum *mantrnś* (= **Manturnus*) ihre genaue Entsprechung besitzt[3].

Etwas anders ist *Saturnus* aufzufassen, worüber G. Herbig erschöpfend gehandelt hat[4]. Von einem Stamme **sav-* (**sav-e*, **sav-a*, *Sav-ius*) ist hier ein Gentiliz **sav-i-ϑur* und von ihm dann weiterhin **sav-i-ϑur-na*, *Saeturnus*, *Sāturnus* abgeleitet. Dabei handelt es sich nicht, wie zuvor, um ein einfaches Suffix, sondern um eine Kombination zwischen dem patronymischen Suffix *-ϑur*, *-tur*, das den Sohn des im ersten Gliede Genannten bezeichnet[5], einerseits und dem gentilizischen Formans *-na* andererseits. Setzt man eine Grundform **sav-a* an, so entspräche unserem Falle genau die Reihe *Num-a*, *Num-i-tor*, *Num-i-ter-nus*, um nur ein Beispiel eines verbreiteten Bildungstypus zu nennen.[6]

Hier ist dann auch Volturnus anzuschließen. Gegenüber der Ableitung von *volvere*, wie sie vor Deubner bereits Mommsen[7] aufgestellt hatte, ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß man alsdann eine Form **Volūturnus* zu erwarten hätte. Auf der anderen Seite stimmt der Name so völlig mit dem eines bekannten etruskischen Gentiliz, *velϑurna*, überein, daß auch hier die Herkunft nicht im Geringsten zweifelhaft sein darf. Überdies liegt der gleiche Bildungstypus wie im Falle *Saturnus* und *Numiternus* vor: Wir haben ein Pränomen *vel*, dazu *vel-ϑur* „Sohn des *Vel*“ und weiterhin eben unser *vel-ϑur-na* — *Volturnus*.

Sollte hier nicht auch Juturna anzuschließen, sollte auch sie nicht aus dem Etruskischen zu erklären sein? — Es ist noch ein besonderer Grund, der uns diesen Weg empfiehlt. Arnobius berichtet nämlich (3, 29), Juturna sei die Tochter des Volturnus, die Gemahlin des Janus und von ihm Mutter des Fontus gewesen. Man pflegt heute derartigen Genealogien zumeist mißtrauisch gegenüber-

[1] W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 452. 457; vgl. W. Schulze, ZGLEN 274 und G. Wissowa, Gesamm. Abh. 318 Anm. 1. [2] W. Schulze, ZGLEN 138.

[3] G. Herbig, Glotta 4, 173 Anm. 5.

[4] Philol. 74, 446f.; vgl. W. Schulze, ZGLEN 225f.; C. Lattes, Arch. f. lat. Lexik. 8, 499; F. Muller Jzn, Philol. 78, 267f.; auf diese Darlegungen sei für die Begründung im Einzelnen verwiesen.

[5] W. Schulze, ZGLEN 200. 230. 337—340; G. Herbig, Philol. 74, 456f.; P. Kretschmer, Glotta 14, 306f. [6] Anderes bei G. Herbig, l. c. 455f. 458.

[7] CIL I² p. 327; vgl. G. Wissowa, RuK² 224; W. Schulze, ZGLEN 540 Anm. 2; 571 Anm. 6.

zustehen. Auch in unserem Falle hat man gesagt, einen tieferen mythologischen Sinn dürfe man in dieser willkürlichen Kombination nicht suchen[1]. Und doch scheint uns eine genauere Betrachtung ein solches Urteil kaum zu empfehlen.

Denn daß die Quellnymphe Juturna Mutter gerade des Quellgottes Fontus ist, wird niemand für Zufall halten wollen[2]. Daß aber beide zu Janus, dem Gotte alles Anfanges, in ein engeres Verhältnis treten, ist ein nicht minder natürlicher Vorgang: Die Quelle ist ja der Anfang eines jeden Wasserlaufes, ist der Ursprung auch jedes stehenden Gewässers, das wie der *lacus Juturnae* durch eine Quelle gespeist wird. Und schließlich ist auch die Verbindung mit Volturnus auf ähnliche Weise zu erklären.

Der Gott Volturnus besaß in Rom einen eigenen Flamen (Varro, de l. L. 7, 45; Paul. Fest. p. 379 M.) und auch ein eigenes Fest, die Volturnalia am 27. August. Mommsen hat nun, gestützt auf seine Verbindung mit *volvere*, den Namen des Gottes als den des Flusses oder Flußgottes schlechthin aufgefaßt und gemeint, in Rom sei damit der Tiber bezeichnet worden. Die Etymologie selbst kommt für uns freilich nicht mehr in Betracht, aber daß Volturnus ein Flußgott war, bezeugen die Fasti Vallenses ausdrücklich (27. August: „*Volturno flumini sacrificium*"), und als Name eines Flusses begegnet Volturnus ja auch in Campanien. Freilich, daß diesem campanischen Volturnus der römische Kult gegolten habe, ist schwer zu glauben. Will man also die Beziehung des römischen Volturnus zum Tiber aufrecht erhalten, so muß man schon annehmen, daß die gleiche etruskische Gens in Rom und in Capua gewohnt und dadurch beiden Flüssen denselben Namen gegeben habe.

Wie man sich hier auch entscheide — dadurch, daß es sich bei Volturnus um einen Flußgott handelt, wird zugleich auch seine Beziehung zu Juturna verständlich: Die Quellnymphe am Forum ist die Tochter eines im römischen Kulte verehrten Stromes. Und damit hätte sich gezeigt, daß die durch Arnobius erhaltene Genealogie auch in diesem Punkte alles eher als ein „willkürliches" Gebilde darstellt[3]. Vielmehr liegt hier doch zunächst der Versuch vor,

---

[1] G. Wissowa bei Roscher II 1, 764.

[2] Zum Folgenden: W. F. Otto, RE. Suppl. 3, 1184, wo der Gedanke weiter ausgeführt und begründet ist.

[3] Die Frage nach dem Alter dieser und ähnlicher Genealogien kann in diesem Zusammenhange nicht aufgeworfen werden. Gewiß spricht eine Bezeugung durch Arnobius zunächst noch nicht für ein hohes Alter, auch dann

den sachlichen Zusammenhang zwischen Quelle und Fluß nicht in abstrakt-begrifflicher, sondern in bildlich-mythischer Form — in der Form eben einer Genealogie — zu fassen.

Vielleicht aber darf man noch einen Schritt weiter gehen. Denn auch die Möglichkeit muß zum wenigsten erwogen werden, ob es sich nicht, über den sachlichen Zusammenhang hinaus, um die Widerspiegelung eines engeren kultlichen Verhältnisses handelt; auch bei Janus und Fontus hat man diese Frage mit Recht gestellt[1]. Und da steht es so, daß das zu Eingang erwähnte Opfer an Juturna und die Nymphen „*in campo*" in dem für die römische Festordnung bedeutsamen Abstand von vier Tagen vor dem Fest der Volturnalia am 27. August liegt, daß also in der Tat ein engerer kultlicher Zusammenhang vorhanden ist.

Hat sich damit von verschiedener Seite her eine Verbindung zwischen Juturna und Volturnus ergeben, so gewinnen wir vielleicht auch eine erhöhte Berechtigung, die so ähnlich gebildeten Namen beider Gottheiten genauer zu vergleichen. *Volturnus*, etrusk. *velϑurna*, weist, wie wir sahen, auf ein Gentiliz *velϑur* bzw. auf ein Pränomen *vel* hin. Ebenso würde dann *Jūturna*, *Diūturna* auf ein Gentiliz **Jūtur*, **Diūtur* und letztlich auf einen Stamm **Jū-*, **Diū-* zurückweisen. Und wie *vel-ϑur*, gebildet vermittelst des patronymischen Suffixes *-ϑur*, *-tur*, als „Sohn des *Vel*" aufzufassen ist, so auch **Jū-tur*, **Diū-tur* als Sohn einer Person, deren Name vermittelst des Stammes **Jū-*, **Diū-* gebildet war. Aber wer wäre damit gemeint? Innerhalb des Etruskischen gibt es keine Namensform, die sich vergleichen ließe.

G. Wissowa hat in einer früheren Abhandlung bemerkt, das Nebeneinander von *Diūturna* und *Jūturna* erinnere an das der beiden Schreibungen *Diov-* und *Jov-* im Namen des Juppiter[2]. Damit scheint er für unseren Fall das Richtige bereits vorweggenommen zu haben. Denn wir sehen nichts, was — zum mindesten

nicht, wenn wir die weitere Möglichkeit ins Auge fassen, daß Arnobius hier in den Fußstapfen Varros einherschreite. Aber wenn man umgekehrt meint, ein solches Alter schon dadurch ausschließen zu können, daß die altrömische Religion keine Götterehen und Götterkinder kenne (L. Deubner, l. c. 374), so glauben wir doch darauf hinweisen zu müssen, daß eben noch zu fragen bleibt, wieweit es sich bei Volturnus und Juturna um einheimisch-latinische und nicht um etruskische Gottheiten handelt. Die Tatsache, daß Volturnus der ältesten römischen Götterordnung angehört, spricht sicherlich nicht dagegen. Denn auch Saturnus gehört ihr an und ist doch etruskischen Ursprungs (G. Herbig, Philol. 74, 446f.).

[1] Walter F. Otto, l. c. 1184. [2] Gesammelte Abhandl. 307 Anm. 2.

von lautlicher Seite her — einer Deutung von *(*D*)*iū-tur* als **Dieu̯-tur*[1] „Sohn des Juppiter“ im Wege stände[2].

Auffällig bleibt freilich die Tatsache, daß der italische Name des Himmelsgottes sich mit einem etruskischen Suffixe verbunden hat. Doch darf man hier ganz allgemein an eine Besonderheit erinnern, auf die bereits W. Schulze und vor allem G. Herbig[3] aufmerksam gemacht haben. Die frühzeitige Verbreitung der etruskischen Namenbildung über das übrige Italien und vor allem über Latium hat es mit sich gebracht, daß die Suffixe, denen bei dieser Namenbildung eine entscheidende Rolle zukam, auch an ursprünglich lateinische Wortstämme treten konnten. Man darf hier an Fälle wie *sociennus*, *levenna* erinnern, die ein solches etruskisches Suffix enthalten,[4] oder auch an den Namen des etruskischen Nationalhelden *Mastarna*, etrusk. *macstrna*, der einer sehr einleuchtenden Vermutung zufolge in einen Stamm *macstr-* = latein. *magister* und das bekannte etruskische Namensuffix *-na* zerfällt.[5] Und gerade von dem Stamme (*D*)*iov-* scheinen wir noch andere, ähnliche Ableitungen zu besitzen — zunächst das Gentiliz *Joventius*, das vermittelst des etruskischen *-nt*-Suffixes[6] gebildet und schon früher hierher gestellt worden ist[7]; weiter aber auch die gesamte, mit *Joventius* zusammengehörige Gruppe: *Juinus*, *Juvinius*, *Juvinia*, *Joventina*, *Julius* und *Juilius* (**Jŏvĭlios*)[8].

---

[1] Im Gegensatz zu späteren Komposita, bei denen auch die konsonantischen Stämme den Kompositionsvokal *-i-* annehmen, wird man in unserem Fall als einer älteren Bildung den Stamm **Dieu̯-* ohne solchen Vokal ansetzen dürfen (Manu Leumann in Stolz-Schmalz, Latein. Gramm.[5] 248).

[2] Hier ließe sich auch die ältere Erklärung von W. Prellwitz, Bezzenb. Beitr. 24, 216 zum Vergleich heranziehen, der *Ju-turna* als **Di̯eu̯-tornā* — „Dienerin des Juppiter“ deuten wollte, wozu *Turnus* ein Kurzname wäre. Doch siehe zur Bedeutung von *Turnus*: W. Schulze, ZGLEN 574 Anm. 6. — Der Versuch von F. Muller Jzn, Philol. 78, 269 Anm. 99, *Juturna* zu *Juno* zu stellen, hat, soweit wir sehen, ebensowenig für sich wie die Erklärung von *Diuturna* als Analogiebildung nach *Diumpa* = *Lympha*. Selbst wenn wir einen Stamm *Jun-* neben *Junōn-* annehmen (vgl. W. Schulze, ZGLEN 470 und etrusk. *un-i* „Juno“), kämen wir immer nur auf **Junturna*.

[3] Vgl. seine Untersuchungen über das „Etruskische Latein“: Indog. Forsch. 26, 366f.; 37, 163f. [4] W. Schulze, ZGLEN 283f.

[5] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 185 Anm. 2.

[6] W. Schulze, ZGLEN 139 Anm. 5; 281, P. Kretschmer, Glotta 14 [illegible].

[7] C. Pauli, Bezzenb. Beitr. 25, 214; W. Schulze, ZGLEN 482; anders, aber schwerlich richtig F. Solmsen, Studien z. latein. Lautgesch. 145.

[8] F. Solmsen, l. c. 144f.; W. Schulze, ZGLEN 281 und add. auf S. 591; F. Bücheler, Rhein. Mus. 43, 135.

Von Seiten der Bedeutung her läßt sich vielleicht vergleichen ein etrusk. *tinϑur*, *tinϑuri*, freilich nur dann, wenn der erste Bestandteil wirklich den Namen des etruskischen Juppiter *tin*, *tina*, *tinia*[1] und nicht, was wahrscheinlicher ist, ein etruskisches Gentiliz *tin* enthält[2]. Aber ohne Weiteres darf der Name der lakonischen *Τινδαρίδαι* herangezogen werden, den man jüngst als Weiterbildung eines älteren **Τίνδαρος* erklärt hat. Zusammengesetzt aus dem vorgriechischen Namen des Zeus, der ebenso wie im Etruskischen **Τιν-* gelautet haben muß, und dem gleichfalls vorgriechischen patronymischen Suffix *-δαρ-*, das seiner Funktion nach wiederum dem etruskischen *-ϑur*, *-tur* genau entspricht, wäre er dann nichts Anderes als ein Synonym der griech. *Διόσκουροι*[3].

Darf man demnach unser **Diu-tur* bzw. dessen Plural jenen vorgriechischen **Τίνδαροι* gleichsetzen, so wäre damit zu rechnen, daß es sich nicht nur hier, sondern auch dort um ein Synonym zu griech. *Διόσκουροι* gehandelt hat. Mit dieser Möglichkeit würde sich freilich unsere bisherige Auffassung in einem nicht unwesentlichen Punkte verschieben. Denn *Juturna* wäre dann nicht, wie *Volturnus* und *Saturnus*, von den menschlichen Gentilizien *velϑur* und **saviϑur* abgeleitet, sondern unmittelbar von dem Namen der göttlichen Zwillinge, latein.-etrusk. **Diutur-*. Daß aber auch innerhalb der göttlichen Sphäre das Suffix *-ϑur*, *-tur* zur Bezeichnung der Sohnesschaft angewandt werden konnte, vermag ein anderer Fall zu zeigen.

Auf einem Sarkophag aus Torcanella[4] findet sich hinter dem Namen des Verstorbenen der Titel:

„*maru paχaϑuras caϑsc*“.

Maru, etrusk.-latein. *maro*, ist eine auch sonst vorkommende etruskische Amtsbezeichnung[5]; in *caϑ-s-c* erkennt man den Genetiv

[1] S. Bugge, Verhältn. d. Etrusk. z. Indogerm. 168.

[2] W. Schulze, ZGLEN 338; P. Kretschmer, Glotta 14, 306, wo weitere Literatur verzeichnet ist.

[3] G. Maresch, Glotta 14, 298f.; P. Kretschmer, Glotta 14, 303f. Wenn uns auf einer attischen Schale eine Form *Τευδάρεως* begegnet, so scheint dies zugleich auf ein **Τεύδαρος* = *Τίνδαρος* zu führen. Diese Form setzt aber als ersten Bestandteil einen Gottesnamen **Τεύς* voraus, der nicht nur seiner Bedeutung, sondern auch seinem lautlichen Bestand mit *Ζεύς* und dem Stamm *Diov-* in Juppiter identisch wäre (P. Kretschmer, l. c. 304).

[4] Zum Folgenden S. Bugge, l. c. 168.

[5] S. Bugge, l. c.; A. Torp, Die vorgriechische Inschrift von Lemnos 40f.; vgl. auch P. Kretschmer, Glotta 14, 312; P. Ducati, Etruria antica 1, 78.

des etruskischen Gottesnamens *caϑa*, *cauϑa*[1], vermehrt um die Verbindungspartikel *-c*[2]; in dem ersten Bestandteil von *paχa-ϑur* (**paχa-ϑuras* ist wie *caϑs* Genetiv) wäre vielleicht ein etrusk. **paχa* = *Βάκχος* zu erblicken[3], wobei man die Formen *paχis*, *paχies* = *βάκχειος*, *βάκχιος*[4] vergleichen darf. Der Verstorbene war also „*maru* des (Gottes) *caϑa* und des *paχaϑur*", — der dann wiederum nur ein Gott gewesen sein kann. Sein Name „*Sohn des Bakchos*" — ein Name, der ihn, wenn unsere Deutung zutrifft, in den dionysischen Kreis weist — würde damit dem von uns erschlossenen **Diutur* aufs Genaueste entsprechen.

Was wäre dann aber *Juturna* selbst? — Man bedenke, daß wir hier eine adjektivische Bildung vor uns haben: „*Juturnas ferias celebrant . . . quem diem festum Juturnalia dicunt*" — heißt es bei Serv. Dan. in Verg. Aen. 12, 139, wo man grundlos „*Juturnias*" (Barth) oder „*Juturnae*" (Mascivius) konjiziert hat. Ganz ebenso ist z. B. der Name des *Volturnus* gebildet: Der *amnis Volturnus* oder das *oppidum Volturnum* sind der Fluß oder die Stadt, die zu den *velϑur* oder *Volturii* gehören, nicht anders, als der *amnis Liternus* oder das *oppidum Liternum* den Fluß oder die Stadt der *Litrii*, *Literrii* bedeuten[5]. Dann kann aber die *dea (D)iuturna* nur die Göttin sein, die mit den Dioskuren verbunden ist, die Gefährtin der Dioskuren.

Diese Bedeutung gilt es nunmehr von der Seite der Kultgeschichte her wahrscheinlich zu machen.

2.

In erster Linie ist von der Gründungslegende des römischen Castorkultes auszugehen. Dionys. 6, 18 erzählt anläßlich der Schlacht am See Regillus, daß die Dioskuren erst dem römischen Heere zum Siege verholfen und dann selbst die freudige Nachricht in die Stadt gebracht hätten. Da seien auf dem Forum in kriegerischer Rüstung zwei Jünglinge gleichen Alters von besonderer Größe und Schönheit erschienen, um ihre schweißbedeckten Rosse an dem

---

[1] C. Thulin, Die Götter d. Martianus Capella 49; A. Torp, l. c. 41f.

[2] Müller-Deecke, Etrusker 2, 512; F. Skutsch, RE 6, 794; P. Ducati, Etruria antica 1, 85.

[3] S. Bugge, l. c. 168; vgl. Th. Vetter, Glotta 13, 145.

[4] C. Pauli bei Roscher III 1, 1240f.

[5] G. Herbig, Philol. 74, 450, wo der Verweis auf W. Schulze, ZGLEN 81. 571 gegeben ist.

Quell, der neben dem Vestaheiligtum aufsprudelt, zu waschen. Zugleich hätten sie dem herbeigeeilten Volke erzählt, wie die Schlacht verlaufen und daß der Sieg gewonnen sei.

Wer mit jenem Quell gemeint ist, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, und zum Überfluß wird sein Name in einer Parallelüberlieferung, die von dem Erscheinen der Dioskuren nach der Schlacht bei Pydna berichtet (Valer. Max. 1, 8, 1; Flor. Epit. 1, 28 [2, 12]), ausdrücklich genannt: Es ist der *lacus Juturnae*, neben dem sich in der Folgezeit dann auch der Tempel der hilfreichen Götter erhob. Also wurde jene Geschichte zunächst erzählt, um die Lage dieses Heiligtumes zu erklären; sie ist demnach eine rechte ätiologische Legende.

Indessen, mochte diese Legende auch das antike Erklärungsbedürfnis befriedigen, so braucht dies darum noch nicht notwendig für unser heutiges zu gelten. Es will uns vielmehr scheinen, als setze sie das zu Erklärende, die Verbindung der Dioskuren mit der Juturna, mehr voraus als daß sie es wirklich verständlich mache. So daß für uns noch zu erörtern bliebe, warum die Dioskuren gerade den Quell auf dem Forum gewählt hatten. Aber auch ohne diese Erörterung wird die Tatsache einer solchen Verbindung bereits deutlich sein und somit die zuvor gegebene sprachliche Deutung des Namens der Juturna ihre Bestätigung erhalten haben: Es ist die römische Sage selbst, die, richtig verstanden, den Zusammenhang der Nymphe mit den Dioskuren noch erkennen läßt.

Aber besitzt denn diese angeblich römische Sage wirklich eine solche Beweiskraft? Gewiß mag es zum Wesen der Sage überhaupt gehören, daß in ihr, wo sich Alles zum Geschehen, zum *μῦθος* formt, sich auch die kultlichen Zusammenhänge zwischen verschiedenen Gottheiten nur unter dieser Erscheinungsform, unter der Form handelnder und wirkender Personen, darzustellen vermögen[1]. Aber handelt es sich hier wirklich um einen echten, d. h. um einen echtrömischen Mythos? Man hat doch schon längst — so wird man entgegnen — darauf hingewiesen[2], daß die Sage von dem Erscheinen der Dioskuren als Helfer im Kampf gegen die Latiner an eine andere erinnere, und nicht nur dies, sondern daß sie auch untrennbar mit ihr zusammenhänge: Wir meinen die Erzählung von der Hilfe, die die Dioskuren den Lokrern in ihrem Kampfe gegen die Krotoniaten

[1] U. v. Wilamowitz, Einl. i. d. griech. Tragödie 101.

[2] Vgl. L. Deubner, l. c. 372; G. Wissowa, RuK² 268 Anm. 4, wo die ältere Literatur angeführt ist.

gewährt haben[1]. Bei jener angeblich römischen Sage handele es sich, so hat man gesagt, lediglich um diese unteritalisch-griechische, die „in allen wesentlichen Zügen" einfach nachgebildet worden sei[2].

Und doch: Gerade der uns besonders interessierende Zug, die Tränkung der Rosse an der Juturnaquelle, findet in der lokrischen Version keineswegs eine Entsprechung[3]. Hier steht die römische Sage ganz für sich, hier handelt es sich also um einen originalen Zug, den die Römer dem übernommenen Motiv hinzugefügt haben. Es muß ein besonderer Anlaß dafür gesucht werden, und er kann dies wiederum nur in einer engeren kultlichen Verbindung zwischen den Dioskuren und der Juturna. In der Tat bemerkt auch Dionys von Halikarnaß selbst, daß die Quelle neben dem Tempel der beiden Götter ihnen selbst heilig gewesen sei, ja er scheint geradezu auszusagen, daß sie als i h r e Quelle bezeichnet worden sei (*κρήνη καλουμένη τε τῶν θεῶν τούτων καὶ ἱερὰ εἰς τόδε χρόνου νομιζομένη*)[4].

Gleichwohl hat man auch dieses Zeugnis bis in die neueste Zeit hinein unbeachtet gelassen[5] — offenbar aus der Anschauung heraus, daß es einen echtrömischen Mythos nicht gebe und daß die Nachricht eines Historikers, die ganz augenscheinlich aus einem solchen vermeintlichen Mythos „herausgesponnen" sei, erst recht keinen Anspruch auf Beachtung habe. Man sieht: es geht hier um eine prinzipielle Frage — um die Frage, ob es innerhalb einer römischen Kultlegende echte Bestandteile einer einheimischen Mythenbildung geben könne[6]. Diese Frage wird uns im weiteren Verlaufe noch oft genug begegnen und eine Entscheidung verlangen. Hier ist eine Antwort verhältnismäßig einfach zu geben. Wenn bei der Ausgrabung des Juturnaheiligtumes innerhalb seiner Räumlichkeiten eine Marmorgruppe der Dioskuren gefunden worden ist, ein unteritalisches Werk, das noch der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts entstammt[7], so ist damit die Frage — für mich wenigstens — ent-

---

[1] Die Zeugnisse bei G. Gianelli, Culti e miti della Magna Graecia 246f.

[2] G. Wissowa, RuK² 268 Anm. 4.

[3] Zum Folgenden L. Deubner, l. c. 372.

[4] Auch Valer. Max. 1, 8, 1 spricht von der „*iuncta fonti aedis*" der Dioskuren.

[5] Mit Ausnahme von L. Deubner, l. c. 382.

[6] Prinzipielles zur Frage, besonders zur Existenz einer römischen Kult- und Festlegende bei W. F. Otto, Wien. Stud. 34, 318f.

[7] Not. scav. 1901, 88f.; W. Amelung bei L. Deubner, l. c. 379 Anm. 1; Arch. Jahrb. 1922, 132 Anm. 1; die dort vorgetragene Vermutung dürfte nach unseren Ergebnissen hinfällig sein, vgl. auch E. Pfuhl, Arch. Jahrb. 1926, 8 Anm. 4.

schieden. Denn ganz augenscheinlich beweist dieses Werk einmal, daß ein regelrechter Kult der beiden Götter an dieser Stelle bestanden und weiter, daß er dies spätestens bereits in jenem Jahrhundert getan hat, in das die Errichtung des benachbarten Dioskurenheiligtums fällt.

Damit hat sich uns die Tatsache bestätigt, daß die römischen Dioskuren und Juturna zueinander gehören. Ihre Verbindung in der Gründungssage besitzt ihre Grundlage in den besonderen Tatsachen des Kultes, und damit haben wir ein Stück echtrömischen Mythos gewonnen. —

Es ist nun weiter zu fragen, ob es sich hier lediglich um eine Besonderheit handelt, die in bestimmten lokalen Verhältnissen ihren Ursprung besitzt, oder aber, ob nicht im griechischen Kult, vor Allem dort, wo der Ausgangspunkt des römischen Kultes und des italischen überhaupt zu suchen ist, eine gleiche oder doch eine ähnliche Erscheinung begegnet.

Es ist der lakonische Dioskurenkult, den wir im Auge haben. Daß er in der Tat einen solchen Ausgangspunkt gebildet hat, muß hier zunächst begründet werden. Wir haben bereits zuvor die Sage erwähnt, die man von jeher als das Vorbild der römischen zu betrachten pflegt: das Erscheinen der Dioskuren im Kampfe der Lokrer gegen die Krotoniaten am Flusse Sagra (Cic. De nat. deor. 2, 2, 6; 3, 5, 11; Trogus-Justin 20, 2, 3f.; Strab. VI, p. 261—2; Diod. 8, 32)[1]. Die Lokrer haben sich vor der Schlacht an die Spartaner um Hilfe gewandt. Diese wollen nicht neinsagen und nennen als Bundesgenossen die Tyndariden, die dann tatsächlich die erwartete Hilfe bringen. Wir werden demnach durch die Legende, die für die römische maßgebend geworden ist, auf Sparta als Herkunftsort des italischen Dioskurenkultes verwiesen[2], ebenso, wie wir zuvor, bei der Erklärung des Namens der Juturna, in den spartanischen *Τινδαρίδαι* das nächste Analogon fanden. In der Tat begegnen wir in Sparta, noch in alter Zeit, einer ganz ähnlichen Sage: Wir

[1] G. Wissowa, RuK[2] 268 Anm. 4 und G. Gianelli, Culti e miti 246f., wo die weitere Literatur angegeben ist. Die Dioskuren auf den Münzen der Lokrer: Garucci, Monete dell' Italia antica 2 tav. 113, 13; B. C. Head, Historia numor.[2] 104; Brit. Mus. Cat. Italy 369. Als Giebelfiguren des ionischen Tempels in Lokroi: E. Petersen, Röm. Mitt. 5, 201f.; W. A. Oldfather, Philol. 69, 122f.

[2] Auch die bekannte Phormionepisode verweist nach Sparta: Meineke, Comic. fragm. II 2, 1227f.; H. Diels, Parmenides 17f.; dazu E. Maaß, Archäol. Jahrb. 22, 53.

meinen das hilfreiche Eingreifen der göttlichen Zwillinge in der Schlacht bei Aigospotamoi, von dem uns bei Cicero einmal berichtet wird (de div. 1, 75)[1].

Aber noch von anderen Seiten her werden wir in gleiche Richtung geführt. Nicht eben entscheidend, aber in diesem Zusammenhang immerhin der Erwähnung wert ist ein bei den Ausgrabungen im Juturnaheiligtum gefundener Altar aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Er zeigt Darstellungen aus der Tyndaridensage: Zeus mit Szepter und Blitz, Leda mit dem Schwan, die Dioskuren und eine weibliche Gestalt mit einer Fackel nach Art der Diana Lucifera auf den römischen Münzen — eine Darstellung, in der man vielleicht Helena erkennen darf[2], die aber auch anders gedeutet worden ist[3]. Weiter muß hier eine Nachricht herangezogen werden, die in freilich verstümmelter Form bei Granius Licinianus erhalten ist und bisher für die Geschichte des römischen Dioskurenkultes noch nicht die genügende Beachtung gefunden hat.

Wir wollen hier nicht eine vollständige Wiederherstellung des Textes (p. 2 Flemisch Z. 1f.) versuchen, sondern uns an das halten, was noch mit einiger Sicherheit zu erkennen ist[4]. Deutlich ist zunächst von einer Neuorganisation der römischen Reiterei unter Tarquinius Superbus die Rede. Er bestimmte, „*⟨u⟩t⟨pri⟩ores equites binos equos in proelium ducerent*“. Die Abteilungen der *Ramnes*, *Tities*, *Luceres priores* (im Gegensatz zu den *secundi* oder *posteriores*) kämpften demnach mit einem Handpferd zur Seite. Über die Herkunft dieser Neuerung wird dann im nächsten Satze eine ältere, dem Granius bereits vorliegende Anschauung vorgetragen: „*ea⟨m⟩ con⟨suetu⟩dine⟨m Lace⟩dae⟨mo⟩ne ⟨c⟩u⟨ltu Cas⟩t⟨or⟩is*

[1] Eine andere ähnliche Erzählung (Paus. 4, 27, 1f.) hat L. Deubner bereits in den richtigen Zusammenhang gerückt (l. c. 371 Anm. 2).

[2] E. Petersen, Röm. Mitt. 15, 343; vgl. Chr. Hülsen, ebenda 17, 69 Anm. 1; L. Deubner, l. c. 379.

[3] H. Marucchi, Le Forum Romain et le Palatin² 191. — Ich möchte die Ansicht, nach der es sich hier um Juturna selbst handelt, für gar nicht unwahrscheinlich halten. Wenn die alte Zeichnung (aus dem Album Destailleurs, abgeb. Röm. Mitt. 7, 285) eines einstmals am Lateran eingemauerten Reliefs neben dem Vestatempel eine sitzende weibliche Figur und neben ihr eine ebensolche stehende mit einer Fackel zeigt, so liegt es nahe, in ihnen Vesta und Juturna zu erkennen. Abermals also erschiene sie mit der Fackel, d. h. unter der Form der Mondgöttin Artemis, und da darf man vielleicht an deren enge Verbindung mit den Nymphen überhaupt erinnern.

[4] Zur Begründung im Einzelnen verweisen wir auf E. Wölfflin, Röm. Mitt. 15, 177.

in Italiam v⟨eniss⟩e, ⟨quem duos⟩ celsos dicunt conti⟨ner⟩e". Der Gebrauch des Beipferdes soll danach mit dem Kulte des Castor aus Sparta nach Italien gekommen sein. Diese Ansicht sucht nun der Autor selbst im Folgenden zu widerlegen: „. . . *menis Cas⟨tori⟩s et Poll⟨u⟩cis simulacra σειραίους equos habent nullos*". Daß damit irgendwelche Bilder der Dioskuren in Sparta oder aus seiner nächsten Umgebung gemeint sein müssen, ist deutlich, und so hat man die ersten Buchstaben zu *⟨Thera⟩menis* ergänzt. Es handelte sich also um die bekannte Stätte des Dioskurenkultes in unmittelbarer Nähe von Sparta, um Therapne[1]; was die Form des Namens angeht, so gibt bei Plinius nat. hist. 4, 16 der Leid. Voss. A *Theramnae*, was einer Form *Theramenae* ganz nahe kommt.

Was folgt daraus für die Geschichte des römischen Castorkultes? Daß dem Granius Licinianus eine ältere Ansicht vorlag, die für die Einführung des Beipferdes auf den lakonischen Dioskurenkult verwies, haben wir gesehen. Wenn diese Ansicht nicht die Billigung unseres Autors gefunden hat, so braucht uns das nicht weiter zu beirren, denn wir besitzen noch Anhaltspunkte genug, um die Tragweite jener Behauptung einigermaßen zu übersehen.

Zunächst darf es uns nicht verwundern, den Dioskuren in Verbindung mit der Ritterschaft und einer bei ihr eingeführten Neuerung der Kampfart zu begegnen: Es ist bekannt, daß sie von altersher die Patrone der römischen Reiterei gewesen sind[2]. Und was den Kampf mit dem Beipferde angeht, so begegnet uns je ein Dioskur mit einem solchen Pferde dargestellt auf den Münzen von Suessa[3]; die Vorstellung war demnach keine ganz singuläre. Aber noch weiter dürfen wir gehen. Denn wenn die Sitte, den Reiterkampf mit zwei Rossen zu führen, nach der Stadt Tarent bezeichnet wurde (*Tarentini*: Liv. 35, 28, 8; 37, 40, 13; vgl. 23, 29, 5; Polyb. 11, 12, 6; Aelian. Tact. 45; Pollux, Onom. 1, 10, 131; Paul. Fest. p. 221 M.), so scheint es doch, als ob diese Kampfart über die spartanische Kolonie, die zugleich ein Hauptsitz des unteritalischen Dioskurenkultes war[4], mit

---

[1] A. Furtwängler bei Roscher I 1, 1164f.; S. Wide, Lakon. Kulte 304f.; Bethe, RE 5, 1098f.; Ziehen, RE 3 A 1476; Bölte, ebenda 1329.

[2] G. Wissowa, RuK² 269; 270. W. Helbig, Hermes 40, 101f. und die Kritik von Wissowa, RuK² 269 Anm. 10.

[3] B. C. Head, Histor. numm. 4²; Berlin. Katal. d. antik. Münzen 3, 1, 154; Garucci, Monete dell' Italia ant. II tav. 82, 33. 34.

[4] Zuletzt G. Gianelli, Culti e miti della Magna Graecia 32f., wo auch die ältere Literatur angegeben ist.

diesem zusammen nach Rom gelangt sei[1]. Dann kommen wir aber mit Notwendigkeit auf Sparta als letzten Ausgangspunkt, für diesen Kult sowohl wie auch für die besondere Art des Reiterkampfes.

Diese Kombination läßt sich in einem Punkte noch von einer anderen Seite her stützen. Denn nicht nur bei der römischen Reiterei, auch sonst wird die Sitte des Beipferdes mit den Dioskuren in Zusammenhang gebracht. Hygin. fab. 80 erzählt, daß, nachdem Pollux allein unter die Sterne versetzt worden sei, er Juppiter gebeten habe, es möge ihm vergönnt sein, „*munus suum cum fratre communicare*". Und an die Erfüllung dieser Bitte wird die Bemerkung geschlossen: „*Unde etiam Romani servant institutum: cum desultorem mittunt, unus duos equos habet, pileum in capite, [de] equo in equum transilit, quod ille sua et fratris vice fungatur.*" Da wird also das Spiel der *desultores* im Circus[2], die zum Wettrennen mit zwei Pferden antreten und im vollen Laufe von dem einen auf das andere springen, gleichfalls auf die Dioskuren zurückgeführt. Daß hier in der Tat ein Zusammenhang bestanden hat, werden wir schon deswegen annehmen dürfen, weil uns auch sonst bei ihnen eine Verbindung mit dem Circus und seinen Spielen begegnet. Die eiförmigen Zeichen (*ova*), vermittelst deren dort die Zahl der vollzogenen Umläufe notiert wurde, sollen ihnen heilig gewesen sein (Tertull. de spectac. 8); ein Tempel des Castor und Pollux aus späterer Zeit stand zudem in unmittelbarer Nähe des Circus Flaminius[3].

Es bleibt noch die chronologische Seite. Und da scheint freilich die Sachlage recht ungünstig zu liegen. Denn wenn die bei Granius Licinianus erhaltene antike Anschauung Recht behielte, so wäre bereits zur Königszeit, also schon vor der Weihung des Castortempels im Jahre 484, der Dioskurenkult in Rom heimisch gewesen. Ob man sich darin wirklich auf ein spätes annalistisches Zeugnis verlassen dürfe, wird Manchem als sehr fraglich erscheinen, und dies um so mehr, als sich noch von anderer Seite her Bedenken einstellen. Sollen doch die Römer nicht früher als zur Zeit des zweiten punischen Krieges die Kampfart mit zwei Pferden übernommen und ihr danach erst Eingang in den Circus verschafft haben[4].

Wir können die Frage nach dem Alter des Castorkultes hier noch nicht erörtern; an anderer Stelle hoffen wir auf sie zurückzukommen und in der Tat den Nachweis führen zu können, daß die

[1] E. Petersen, Röm. Mitt. 15, 32 Anm. 2.
[2] J. Marquardt, Röm. Staatsverw.[4] 3, 524 Anm. 5.
[3] G. Wissowa, RuK[2] 270 Anm. 4. [4] Pollack, RE. 5, 256f.

bei Granius Licinianus erhaltene Nachricht das Richtige bewahrt hat. Hier nur zwei kurze Hinweise. Einmal hat W. Helbig auf Grund von Darstellungen der auf dem Forum und dem Palatin gefundenen Friesplatten[1] den Nachweis führen können, daß es eine schwerbewaffnete römische Reiterei nach griechischem Vorbilde bereits gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts gegeben haben muß[2]. Dann liegt aber doch der Schluß nahe, daß zusammen mit dieser Neuerung auch die göttlichen Schirmherren des Reiterheeres nach Rom gekommen sind[3]. Und was weiter die späte Ansetzung des Reitens und Kämpfens mit zwei Pferden angeht, so besitzen wir hier glücklicherweise noch ein positives Zeugnis, das nicht weggeleugnet werden kann. Denn wenn man sich darauf berief, daß erst im Jahre 169 v. Chr. ein *desultor* für die *ludi Romani* erwähnt werde (Liv. 44, 9, 4), so genügt ein Hinweis auf einen archaischen Grabcippus aus Chiusi[4], um zu zeigen, wie alt die Sitte des Beipferdes auf italischem Boden gewesen ist. Von dem alten Etrurien zum Rom der etruskischen Könige ist dann aber wahrlich kein allzuweiter Weg.

Immer mehr scheint es sich zu bestätigen, daß in der von uns herangezogenen Notiz sich eine wertvolle Kunde erhalten hat, daß also die römischen Dioskuren, auf welchem Umwege auch immer, aus Lakonien herübergekommen sind. Tun wir nunmehr noch einen letzten Schritt. Granius Licinianus bezog sich, das sahen wir, auf die Bilder der Dioskuren in Therapne, um so die Ansicht zu widerlegen, daß der Gebrauch des Beipferdes mit den lakonischen Zwillingsgöttern nach Rom gelangt sei. Das scheint doch vorauszusetzen, daß die Ansicht, die er bekämpfte, den Kult gerade von Therapne als den Mutterkult des römischen ansah. Freilich handelt es sich hier nur um eine Vermutung, um eine Möglichkeit — gleichwohl aber scheint es uns geraten, ihr einmal nachzugehen.

Denn in der Tat besitzen wir in Therapne ein vollkommenes Analogon zu den römischen Verhältnissen. Wie hier nämlich die Quellnymphe Juturna in engster Verbindung mit den göttlichen Zwillingen steht, so auch in Therapne. Alkman fr. 4 Bergk[4] (7 D.)

---

[1] Vgl. Not. scav. 1900, 325.

[2] Hermes 40, 106f. Vgl. auch F. Weege, Jahrb. 24, 140.

[3] l. c. 109f.

[4] R. B. Bandinelli, Monum. Linc. 30, 501/502. Zwei andere, gleichfalls archaische Beispiele in La Glyptothèque Ny-Carlsberg II pl. 172 und H. Mühlestein, Die Kunst der Etrusker I Abb. 153.

spricht von dem *ναὸς ἁγνᾶς εὐπύργω Σεράπνας* und meint damit die Ortsnymphe[1], so daß hier möglicherweise der Dioskurenkult neben dem einer Nymphe stände. Aber noch enger läßt sich eine andere Beziehung knüpfen[2]. Wie Pausanias berichtet (3, 20, 1), befand sich unmittelbar neben dem Tempel des Polydeukes an dem Wege nach Therapne eine Quelle, die *Πολυδεύκεια*[3]. Das ist „die zu Polydeukes Gehörige" wie Juturna „die zu den Dioskuren Gehörige". Gerade die letzte Übereinstimmung scheint uns bei den sonstigen Beziehungen zum spartanischen Kult von entscheidender Bedeutung zu sein: Wenn irgendwo, so müssen wir hier in Lakonien den Ausgangspunkt für die römischen Dioskuren suchen. Zugleich aber hat dann auch unsere Deutung des Namens der römischen Nymphe durch die angeführte Parallele eine weitere Bestätigung erhalten.

Die Untersuchung des Ursprunges der römischen Dioskuren hat demnach die Erkenntnis gebracht, daß sie nicht erst in Rom, sondern bereits in ihrer lakonischen Heimat mit dem Kulte einer Quellnymphe aufs Engste verbunden waren. Wir brauchen uns indessen nicht auf diesen einzelnen Fall zu beschränken. Denn noch an weiteren Beispielen läßt sich die Verbindung des göttlichen Paares mit einer Quelle oder Quellgottheit aufzeigen.

Vor Allem ist bedeutsam, daß sich auch im unteritalischen Lokroi ein ähnlicher Zug findet. Die jüngst von S. Ferri[4] gegebene Ergänzung des Mittelakroters am dortigen Marasà-Tempel zeigt inmitten der Dioskuren eine weibliche Gestalt, die er als Nereide gedeutet hat. Daß in dieser Deutung eine Schwierigkeit liegt, hat Ferri selbst sehr wohl empfunden. Er hat darum gemeint, daß es sich gar nicht um die Dioskuren, sondern um „zwei gestorbene symbolische Kouroi" handele[5]. Dieser Ausweg wird jetzt nicht mehr nötig sein: Wir haben in der weiblichen Gestalt eine Nymphe zu erkennen, vielleicht die Nymphe des Flusses Sagra oder seiner Quelle. Daß die Deutung in dieser Richtung gesucht werden muß, zeigt eine zweite unteritalische Darstellung. Auf einer Traufsima aus Pompeii[6] erscheinen rechts und links von einem vorspringenden Löwenkopf wiederum die Dioskuren, über ihm aber ist der Ober-

[1] U. v. Wilamowitz, Griech. Versk. 239 Anm. 1.
[2] E. Petersen, Röm. Mitt. 15, 345.
[3] Zur Deutung der Stelle vgl. Hitzig-Blümner I 2, 839.
[4] Archäol. Anz. 1927, 410f. [5] l. c. 413.
[6] V. Spinazzola, Le arti decorative in Pompeii 14.

körper einer weiblichen Figur dargestellt, die eine Schlange in der Hand hält. Es handelt sich also um eine chthonische Gottheit, die, wie ihre Anordnung über dem Wasserspeier zeigt, mit dem Wasser selbst auf irgendeine Art verbunden war. Wiederum also erscheinen die Dioskuren mit einer Gottheit des fließenden Wassers, mit einer Quellnymphe vereint.

Noch ein weiteres monumentales Zeugnis kann hier genannt werden. Auf einer schwarzfigurigen Hydria des Britischen Museums[1] ist eine Art von Brunnenhaus dargestellt, in dem sich das Wasser in fünf Mündungen ergießt. Drei dieser Mündungen zeigen die Form von Tierköpfen, die beiden anderen jugendliche Reiter in Vorderansicht. Bei ihnen hat denn auch Th. Wiegand an die Dioskuren gedacht[2], und E. Petersen ist ihm darin gefolgt[3].

Von Neuem also scheint es sich zu bestätigen, daß in der Verbindung mit der Quelle oder einer Quellgottheit eine Besonderheit liegt, die von Anfang an zum Wesen der Dioskuren gehört hat. Und wie diese Verbindung zu verstehen wäre, ist zudem deutlich genug. Denn ganz offenkundig stoßen wir damit auf einen umfassenderen Bereich: auf die Beziehung der Dioskuren zur Erde und den chthonischen Mächten überhaupt. — Im Folgenden nur einiges mehr oder weniger Bekannte.

Das Altertum hat die Dioskuren gelegentlich mit erdgeborenen Gottheiten wie den Korybanten[4] oder den Kabiren[5] gleichgesetzt. Daß diese Gleichsetzung etwas Wesentliches trifft, hat bereits Kaibel[6] erkannt und wird jetzt auch durch die Tatsache bestätigt, daß die Tyndariden, wie ihr Name zeigt, in die vorgriechische Epoche[7] gehören und damit sich ihrer geschichtlichen Herkunft nach zu dem Kreis jener Gottheiten stellen. Bekannt ist dann[8], daß Kastor und Polydeukes in Therapne unter der Erde wohnen — *ὑπὸ κεύθεσι γαίας ἐν γυάλοις Θεράπνας*, wie es bei Pindar Nem. 10, 105 heißt (vgl. Alkman fr. 5 B. = Schol. Eur. Troad. 210; *Γ* 243f.; *λ* 301f.; Cic. de nat. deor. 3, 5, 11)[9]. Daneben mag noch das angeb-

[1] Antike Denkmäler II Taf. 19. [2] Antike Denkmäler II S. 7.

[3] Röm. Mitt. 15, 346. [4] S. Wide, Lakon. Kulte 273.

[5] Lobeck, Aglaophamos 1229f.; Kern, RE 10, 1444; G. Kaibel, Gött. Nachr. 1901, 514; G. Wissowa, Gesamm. Abhandl. 105 Anm. 2.

[6] l. c. 511f., wo auch das Einzelne angegeben ist.

[7] U. v. Wilamowitz zu Eur. Her.[2] v. 30.

[8] Zum Folgenden L. Deubner, l. c. 387; S. Wide, l. c. 316f.

[9] Dazu U. v. Wilamowitz, Eur. Her.[2] 2, 14.

liche Grab des Kastor erwähnt werden, in Argos (Plut. Quaest. Graec. 23) und in Sparta, dort noch mit einem besonderen Heiligtum verbunden (Paus. 3, 13, 1). Weiter stehen damit in Zusammenhang die beiden Amphoren, die, öfters mit Schlangen umwunden, auf spartanischen Münz- und Reliefdarstellungen der Dioskuren erscheinen[1] (auch in Tarent[2], der spartanischen Kolonie, und auf etruskischen Spiegeln[3] kommt Ähnliches vor). Die Schlange als chthonisches Tier zeigt die Richtung, in der wir die Erklärung suchen müssen: Man wird wohl bei jenem Amphorenpaar mit Recht an jene Dipylonvasen erinnert haben, die zur Aufnahme der Spenden für die Toten und die Unterirdischen überhaupt bestimmt waren[4].

Neben der Schlange sind die Dioskuren noch mit einem zweiten, öfters zur Unterwelt gehörigen Tier verbunden, dem Pferde. Als ein Schimmelpaar, als *λευκὼ πώλω*, wurden sie ja zuerst vorgestellt, bevor sie sich zu den *λευκόπωλοι* verwandelt haben[5]. Und ebenso sind dann ihr weibliches Gegenbild, die Leukippiden[6] — sind auch die eleischen Dioskuren, die Molioniden[7], als *λεύκιπποι* ihrem Wesen nach mit dem Pferde verbunden. Hier handelt es sich freilich überall um weiße Rosse: Sie weisen nicht auf chthonische Natur der Zwillinge, sondern auf ihr strahlendes, lichtes Wesen als Söhne des höchsten Gottes. Aber auf der anderen Seite begegnen sie mit pferdegestaltigen Gottheiten verbunden, die unverkennbar chthonischen Charakter tragen. Zugleich stellt sich bei ihnen die Verbundenheit mit einer Quelle ein, wie denn Pferd und Quelle geradezu identische mythische Vorstellungen zu bilden pflegen[8].

Neben den spartanischen Zwillingen stehen bekanntlich die böotischen[9], Amphion und Zethos, die, wie soeben gesagt, unter Rossegestalt, als *τὼ λευκὼ πώλω τοῦ Διός* verehrt worden sind. Hierzu hat man dann mit Recht gestellt, daß ein anderes

---

[1] Das Material bei Furtwängler in Roschers Lex. I 1, 1170f. und Bethe, RE 5, 1108. [2] E. Petersen, Röm. Mitt. 15, 1f.

[3] E. Gerhard, Etrusk. Spiegel 1, Taf. 48, 6. 8.

[4] Bethe, l. c. 1108; vgl. G. Hirschfeld, Annali dell' Inst. 1872, 164; A. Brückner-G. Pernice, Ath. Mitt. 18, 155; E. Rohde, Psyche 1, 35; U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 1, 79 Anm. 1.

[5] L. Malten, Arch. Jahrb. 29, 251.

[6] U. v. Wilamowitz bei Th. Wiegand, Athen. Mitt. 29, 297; Textgesch. d. griech. Bukoliker 188 Anm. 1.

[7] U. v. Wilamowitz, Pindaros 516. [8] L. Malten, l. c. 185f.

[9] U. v. Wilamowitz, Eur. Her.[2] 2, 13f.; Berl. Sitz.Ber. 1921, 77f., besonders 79.

Paar böotischer Zwillinge, Aiolos und Boiotos, als Söhne der „schwarzen Stute“ Melanippe[1] erscheinen. Und weiterhin sind sie noch mit einem gleichfalls rossegestaltigen Wesen, mit der Göttin *Ἰππώ* verbunden, die von Euripides im Prolog seiner „Weisen Melanippe“ als *ἄκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια* (17), demnach als Helferin in Krankheiten eingeführt wird. Im Gegensatz zu Wilamowitz, der die hierher gehörigen Fragen als Letzter behandelt hat[2], möchten wir aber auch darauf Gewicht legen, daß Hippo dort (v. 13f.) als Tochter der Okeanide Chariklo (vgl. Schol. Pind. Pyth. 4, 182) oder auch selbst als Tochter des Okeanos erscheint (Hes. Theog. 351), daß sie weiter ausdrücklich eine Nymphe (Prolog der *Μελ. ἡ σοφ.* 20) genannt wird[3] und einen entsprechenden Namen trägt (Okyrrhoe: Ovid. met. 2, 635f.). Denn nicht nur, daß damit abermals eine Nymphe den Dioskuren verbunden erscheint, sie trägt auch, wie Juturna und *Πολυδεύκεια*, in ihrem Namen (*Ἱππώ*) diese Verbundenheit zur Schau und weist damit zugleich auf dasjenige Moment hin, worin hier die Gemeinsamkeit bestand: die Pferdegestalt der Zwillinge und der ihnen verbundenen Quellgottheit.

Aber noch eine andere Eigentümlichkeit muß hier erwähnt werden: Hippo ist eine heilkundige Nymphe. Das stimmt zum Charakter der Dioskuren als *σωτῆρες*[4], es stimmt aber auch zu dem, was wir von Juturna, der „*nympha salubris*“ (Propert. 3, 22, 26), hören. Ihren Namen hat man ja im Altertum „*a iuvando*“ ableiten wollen, und in der Tat hören wir, daß das Wasser ihrer Quelle zu Krankenheilungen verwandt worden ist (Varro de l. l. 5, 71; vgl. Servius ad Verg. Aen. 12, 139)[5].

Noch an eine weitere, hierher gehörige Parallele darf erinnert werden. In Byzanz soll der mythische Stadtgründer selbst, Byzas, das Heiligtum der Dioskuren am Altar der heimischen Nymphe Semestre, am Zusammenfluß des Barbyses und Kydaros, angelegt haben: *ἐν τῷ τῆς Σεμέστρης βωμῷ καὶ τῇ τῶν ποταμῶν μίξει, ἐν ᾗ καὶ λύσις τῶν παθῶν τοῖς ἀνθρώποις ἐγίνετο* (Hesych. Miles. FGH. 4, 149, 15; vgl. 147, 3). Wieder also begegnen wir der Tatsache, daß eine Nymphe mit den Dioskuren vereint ist und daß ihr beiderseitiger Kultort mit Krankenheilungen verbunden erscheint.

---

[1] Zu ihrer chthonischen Bedeutung vgl. R. Wünsch, Rhein. Mus. 49, 108f.

[2] U. v. Wilamowitz, l. c. 76; Pindaros 41f.

[3] L. Malten, Arch. Jahrb. 29, 186.

[4] U. v. Wilamowitz zu Eur. Her.[2] v. 30; L. Deubner, l. c. 384.

[5] Weiteres bei L. Deubner 384f.

Deubner[1] hat hier an eine Besonderheit des römischen Castorkultes erinnert. Nach einem Scholion zu Persius 2, 56 waren die Dioskuren dem Volke anläßlich einer Seuche im Traume erschienen und hatten Heilmittel gegen sie genannt. Damit läßt sich ein zweites Scholion zur gleichen Stelle verbinden, wonach in dem Tempel des Castor und Pollux Traumdeuter gewirkt hätten, um die klaren und deutlichen Träume den Leuten auszulegen. Deubner scheint nicht mit Unrecht daraus zu schließen[2], daß in dem Tempel Krankenheilungen durch Traumorakel geübt worden sind; zugleich hat er darauf hingewiesen: daß die beiden Heiligen, die in Rom und anderswo die Nachfolger der Dioskuren geworden sind, Cosmas und Damian, auch in diesem Punkte die Bedeutung ihrer Vorgänger übernommen haben. Ob freilich der weitere Schluß Deubners, daß diese Inkubationsmantik im Kulte der römischen Zwillinge aus Sparta stamme, das Richtige trifft, muß zweifelhaft bleiben. Er beruft sich zwar auf das soeben angeführte Zeugnis über den byzantinischen Kult und erinnert daran, daß Byzanz eine dorische Kolonie gewesen sei. Aber von einer Heilung gerade durch Traumorakel ist da nicht die Rede, es wird nur von einer *λύσις τῶν παθῶν* gesprochen.

Gleichwohl enthält die Bemerkung Deubners einen wichtigen Hinweis. Denn wenn in dem römischen Castortempel Inkubationsorakel gegeben worden sind, so kann es nicht ohne Bedeutung sein, wenn in dem benachbarten Juturnaheiligtum Statuen des Asklepios, des „Inkubationsgottes *par excellence*"[3], und eines zweiten heilenden und zugleich Orakel gebenden Gottes zu Tage gekommen sind, des Apollon[4]. Also wird auch die Juturna durch Orakel den Kranken geholfen haben — ob freilich gerade durch Inkubation, ist möglich, aber nicht beweisbar. Dann darf man aber daran erinnern, daß die Nymphe Hippo, die den böotischen Zwillingen Aiolos und Boiotos zur Seite steht und auf deren Berührung mit der Juturna wir bereits zuvor hingewiesen haben, im Prolog der *Μελανίππη ἡ σοφή* als *νύμφη θεσπιῳδός* (20) erscheint, daß sie als *ὕμνους . . . χρησμῳδός, βροτοῖς ἄκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια* (15f.) bezeichnet wird. Auch Ovid sagt von ihr, daß sie „*fatorum arcana canebat*" (met. 2, 639) und erzählt, wie diese ihre Gabe die Verwandlung zur Stute herbeigeführt habe[5].

---

[1] De incubatione 69. 78f.; Neue Jahrb. 9, 384f.; Cosmas u. Damian 56.

[2] Trotz der Zweifel G. Wissowas RuK[2] 270 Anm. 1.

[3] L. Deubner, l. c. 385. [4] L. Deubner, l. c. 385; Not. Scav. 1901, 115f.

[5] Auch an ihre Verbindung mit Asklepios darf erinnert werden.

3.

Wenn, wie wir gezeigt zu haben glauben, Juturna von allem Anfang an mit den Dioskuren untrennbar verbunden war, so darf von diesem Ergebnis aus versucht werden, die Frage, durch wessen Vermittlung Rom den lakonischen Dioskurenkult erhalten habe, zu einer neuen Lösung zu bringen.

Daß der Weg zunächst über die unteritalischen Filialen des spartanischen Kultes geführt habe, ist deutlich und unseres Wissens auch nirgends bestritten worden. Darüber hinaus hat man sehr bald erkannt, daß die Dioskuren schon früh in Mittelitalien Verbreitung gefunden haben: Wir kennen ihren Kult in Neapel, Capua, Larinum, Assisi, Veii, Cora, Ardea, Ostia und Tusculum[1]. Und für das letzte läßt sich dann geradezu zeigen, daß er, wenigstens in einem Punkte, ursprünglicher als der römische gewesen ist[2]. In Rom war der Kult der Dioskuren, obwohl griechischer Herkunft, doch von den auf Grund der Sibyllinen eingeführten Fremdkulten streng geschieden und hat vor Allem nie zum Amtsbereich der *Decemviri sacris faciundis* gehört; darum erscheinen die Zwillinge auch nie bei einem der Lectisternien, von denen die Überlieferung uns berichtet. Umgekehrt wissen wir von Tusculum, daß im dortigen Castorkulte *pulvinaria* vorkamen (Fest. p. 313 M.; vgl. p. 347f. M.), daß demnach dort Lectisternien zu Ehren der beiden Götter gegeben wurden. Darin hat sich aber ein Brauch erhalten, der für den griechischen Dioskurenkult und zumal für den spartanischen bezeichnend ist, die *ξένια*[3]; Tusculum hat also das Ursprüngliche gegenüber Rom bewahrt und sein Kult darf darum mit einiger Wahrscheinlichkeit für älter als der römische gelten.

Folgt nun daraus auch, daß der römische Castorkult gerade aus Tusculum stammt? Eine derartige Folgerung darf freilich von vornherein nicht abgeleugnet werden, aber als unbedingt bewiesen kann sie darum kaum gelten. Denn wenn der tusculanische Castorkult Lectisternien kannte, der in Rom dagegen nicht, so spricht das doch eher gegen eine solche Ableitung als dafür. Aber auch, wenn man als weiteres Moment angeführt hat, daß die römischen Familien, die ihren Ursprung von Tusculum herleiteten, wie die

[1] Vgl. G. Wissowa, RuK² 269.

[2] Zum Folgenden: G. Wissowa, RuK² 269f.; L. Deubner, l. c. 387.

[3] F. Deneken, De theoxeniis, Berl. Diss. 1881, 4f.; A. Furtwängler bei Roscher I 1, 1167f.; Bethe, RE 5, 1109f.; Ziehen, RE 3 A, 1478.

Cordii und Fonteii, die Köpfe der Dioskuren auf ihre Münzen prägten[1], so zeigt dies zwar, welche Bedeutung jene für Tusculum selbst und alle, die von dort herstammten, besaßen; daß darum jedoch der römische Staatskult ebenfalls dorther stammen müsse, vermag man wiederum nicht recht einzusehen. Und ebensowenig darf es endlich als schlüssiger Beweis gelten, wenn die Erbauung des Castortempels in unserer Überlieferung gerade an die Schlacht am See Regillus geknüpft ist.

Man hat in diesem Zusammenhange daran erinnert, daß die Dioskuren die Hauptgottheit der Tusculaner gewesen und daß gerade sie unter Führung des Octavius Mamilius den Römern an erster Stelle entgegengetreten seien. Nach der bei Livius 2, 20, 12 vorliegenden Überlieferung habe nun der Diktator Aulus Postumius dem göttlichen Brüderpaare den Tempel bereits während der Schlacht gelobt. Also habe er versucht, die Gottheiten der Feinde durch bestimmte Gelübde auf die römische Seite zu ziehen, und so sei der tusculanische Kult nach Rom gekommen[2]. Darauf ist zu erwidern, daß durch die Worte des Livius nicht im Geringsten bewiesen oder auch nur nahegelegt wird, daß mit den Dioskuren gerade die von Tusculum gemeint waren. Im Gegenteil: Es hat sich uns schon zuvor ergeben und wird sich weiter unten mit größter Wahrscheinlichkeit bestätigen, daß schon vor der offiziellen Einrichtung eines Tempels die Dioskuren in Rom bekannt waren; demnach konnte bei einer derartigen Gelobung auch kein Anlaß bestehen, sich gerade auf die tusculanischen Dioskuren zu beziehen.

Aber auch, wenn wir bestreiten, daß der römische Kult aus Tusculum übernommen ist, so kann er gleichwohl nicht unmittelbar aus dem griechischen Unteritalien nach Rom gekommen sein. Das wird sich mit aller Deutlichkeit zeigen, wenn wir aus unseren bisherigen Erkenntnissen die sich notwendig ergebenden Folgerungen ziehen. In dem Namen der *(D)iuturna* werden, so glaubten wir zu erkennen, die Dioskuren als **Diutures*, als Söhne des Juppiter bezeichnet. Es ist nun eine neuerdings wieder nachdrücklich hervorgehobene Tatsache[3], daß innerhalb des römischen Kultes die Dioskuren niemals diesen ihren Namen tragen, daß sie überhaupt nicht mit einem Ausdruck bezeichnet werden, der an ihr Sohnesverhältnis

---

[1] Babelon, Monn. de la rép. Romaine 1, 383. 503; Borghesi, Oeuvres 1, 270; H. Dessau zu CIL 14, 2603; G. Wissowa, RuK[2] 268 Anm. 4.

[2] G. Wissowa, RuK[2] 383 Anm. 6.

[3] Zum Folgenden K. Meister, Griech.-latein. Eigennamen 1, 113f.

zum Himmelsgotte erinnern könnte. Wie man richtig gesehen hat, ist damit ein Zug, der für die älteste römische Religion bezeichnend war, auf das von außen gekommene Götterpaar übertragen worden. Wie man in ihr keine Götterehen und entsprechend keine Götterkinder gekannt hat, so haben die Römer auch in unserem Falle auf eine entsprechende Bezeichnung verzichtet. Im Gegensatz zu den „*Jovies pucles*“ der Päligner, den (Dat.) „*Joviois puclois*“ der Marser nennen sie die Dioskuren entweder mit ihrem individuellen Namen oder sie sprechen von der *aedes Castoris* bzw. in der Kaiserzeit von der *aedes Castorum*. Eine Bezeichnung als **Diutures* = *Διόσκουροι* würde also ganz dem römischen Brauche widersprechen. Und in der Tat zeigt uns dieser Name auch durch sein Formans, wo er entstanden sein muß: im etruskischen Kulturkreis.

In gleiche Richtung verweist nun auch eine andere Tatsache, die Namensform des *Pollux*. Hier hat man schon früher auf die Möglichkeit hingewiesen, daß sie nicht unmittelbar aus griech. *Πολυδεύκης* entstanden sei, sondern wahrscheinlich auf dem Umweg über die etruskische Form des Namens, *pultuke*[1]. Und damit hätten wir zugleich auch eine neue Bestätigung unserer Namensdeutung erhalten.

Darüber hinaus hören wir durch eine nie bezweifelte Nachricht des Servius (ad Verg. Aen. 12, 139), daß Juturna nicht von Anfang an in Rom beheimatet, sondern ursprünglich der Name einer Quelle gewesen ist, die im Gebiete von Lavinium, unweit des Numicus, entsprang. Juturna entstammt also dem Gebiet südlich der Tibermündung und ebendort müssen wir dann auch, wenn anders die Göttin mit den Dioskuren von Anfang an verbunden war, den Ursprungsort des römischen Dioskurenkultes suchen.

Die lavinische Quelle der Juturna lag, soweit wir wissen, am rechten Ufer des Numicus[2], der im Altertum wohl die Grenze gegen das benachbarte Gebiet von Ardea gebildet hat[3]. Und daß zwischen der Juturna und der Stadt der Rutuler irgendeine engere Verbindung bestanden haben muß, scheint die vergilische Genealogie zu zeigen, in der der sagenhafte König des Stammes, Turnus, als Bruder der Nymphe erscheint[4]. Auch diese Genealogie hat man

[1] P. Kretschmer, Einl. i. d. Altertumswissensch. I³ 6, 112; M. Leumann in Stolz-Schmalz' Latein. Gramm.⁵ 167; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 367. Anders jedoch neuerdings G. Devoto, Studi etruschi II, 323f.

[2] W. Abeken, Mittelitalien 62. [3] K. J. Beloch, Röm. Gesch. 176.

[4] Über eine Reliefdarstellung aus dem römischen Juturnaheiligtum, die

freilich bisher, wie zu erwarten, nicht allzu hoch eingeschätzt, ja, man hat sich nicht vor der Behauptung gescheut, dieser „gräzisierende" Mythos sei für das Wesen der Juturna „gänzlich irrelevant"[1]. Und doch verstehen wir ihre Verbindung mit Ardea in dem Augenblicke, wo wir hören, daß dort ein sehr alter Kult des Castor und Pollux bestanden hat.

Aus einer Notiz des Servius Dan. zu Verg. Aen. 1, 44 erfahren wir nämlich von einer Wandmalerei in ihrem Tempel zu Ardea, der Tötung des Kapaneus durch den Blitz. Daß diese Darstellung und mit ihr der Tempel selbst in sehr alte Zeit hinaufging, läßt sich vielleicht noch aus einer Bemerkung des Plinius erschließen. Er erwähnt an zwei Stellen ältere Malereien in Ardea: Einmal die Fresken im Heiligtum der Juno Regina von der Hand des M. Plautus sowie das lateinische Epigramm des Künstlers (nat. hist. 35, 115); hier zeigt freilich die Anwendung des Hexameters, daß das Werk nicht älter als die Epoche des Ennius gewesen sein kann[2]. Ein zweites Mal nennt Plinius Gemälde mit der Angabe „*Ardeae in aedibus sacris*" (nat. hist. 35, 17), die ihrer Entstehung nach, wie er meint, älter als die Stadt Rom gewesen seien. Obwohl hier nicht ausdrücklich gesagt wird, daß es sich um Gemälde des Dioskurentempels gehandelt habe, so bleibt es doch recht wahrscheinlich, daß er darunter gemeint ist. Denn er war ja das einzige Heiligtum innerhalb der Stadt, von dem wir sonst noch hören[3]. Und wird man auch der bei Plinius vertretenen zeitlichen Ansetzung[4] nicht ohne weiteres zustimmen — auf ein erhebliches Alter des ardeatischen Dioskurenkultes kommen wir auf jeden Fall.

Zugleich wäre damit eine erste Beziehung zur etruskischen Kultur gegeben, wie wir sie auf Grund unserer Etymologie des Namens der Juturna erwarten müssen. Schon an sich wird man

---

als Turnus und Juturna gedeutet wird, vgl. L. Deubner, l. c. 378 Fig. 3; Not. Scav. 1901, 80 Fig. 36.

[1] Latte, RE 10, 1349. Vgl. auch L. Deubner, l. c. 373; G. Wissowa, RuK² 223.

[2] W. Helbig, Hermes 40, 104 Anm. 3; Untersuch. üb. d. campan. Wandmalerei 322f.

[3] Hülsen, RE 2, 612. — Ebenso auch Wissowa (RuK² 269 Anm. 7) — mit Recht trotz der Anmerkung W. Helbigs, Hermes 40, 104 Anm. 3. Über einen Tempel in Ardea vgl. A. Pasqui, Not. scav. 1900, 63f.

[4] Daß Ardea als städtische Siedlung sehr alt ist, hat bereits O. Richter erkannt, der eine den älteren Phasen Roms analoge Entwicklung nachzuweisen versucht (Ann. dell' Inst. 1884, 90f.). Weiteres bei A. Pasqui, Not. scav. 1900, 53f. Dazu E. Petersen, Arch. Anz. 16, 60.

sich ein älteres Kunstwerk in Rom oder Latium kaum anders als etruskischen Ursprunges vorstellen können. In unserem Falle kommt noch hinzu, daß gerade der Tod des Kapaneus ein verbreiteter Gegenstand der etruskischen Kunst gewesen ist: Wir erinnern nur an die bekannte Darstellung auf einer Aschenurne von Volterra[1]; für die ältere Zeit kommen daneben noch etruskische Skarabäen archaischen Stiles in Frage[2].

Wichtiger noch ist eine andere Erwägung. Von der dritten der römischen Urtribus, den etruskischen[3] *Luceres*, hören wir, daß sie nach dem König Lucerus von Ardea genannt worden seien, der Romulus Hilfe gegen Titus Tatius gebracht haben soll (Paul. Fest. p. 119 M.). In einer anderen Überlieferung dann heißt es, daß der König nicht Lucerus, sondern Lucumo (*Λυκύμων* Dion. Hal. 2, 37, 2) geheißen habe, ein Etrusker gewesen und *ἐκ Σολωνίου πόλεως* gekommen sei. Da hat nun A. Dieterich treffend an die *Luceres Soloni* Propert. 4, 1, 31 (denn so schreibt der Neapolitanus und ein Teil der Deteriores[4] im Gegensatz zum „*coloni*“ anderer Handschriften) erinnert und gezeigt[5], daß der *campus Solonius* mit dem etruskischen Namen einerseits innerhalb der Mark von Lanuvium lag (Cic. de div. 1, 36, 79), andererseits bis in die Nähe der *Via Ostiensis* gereicht haben muß (Festus p. 250 M.; vgl. Plut. Marius 35)[6]. Er erstreckte sich also nordöstlich der Städte Ardea, Lavinium, Laurentum[7]; ob er die Mark von Ardea mitumfaßt hat, bleibt jedoch zweifelhaft: Livius 8, 12, 2 unterscheidet den *ager Ardeatinus* vom *ager Solonius*. Aber auch so liegt es nahe, für Ardea engere Beziehungen zu den Etruskern, die die solonische Mark und Stadt bewohnt haben, anzunehmen. Die Bestätigung[8] erbringt

---

[1] G. Körte, Urne etrusche II 1, tav. 22, 5; p. 63. G. T. Rivoira, Architettura Romana 72 fig. 65.

[2] A. Furtwängler, Gemmen Taf. 16, 6. 32—38. 44. 46. 51. 55; III S. 206.

[3] W. Schulze, ZGLEN 581; P. Kretschmer in der Einl. i. d. Altertumswiss. I³ 6, 111. Auch der Name der *Ramnes*, einer zweiten Urtribus, kommt in enger Beziehung zu Ardea vor: Verg. 9, 327 ist Rhamnes „*regi Turno gratissimus augur*“.

[4] C. Hosius, Rhein. Mus. 46, 581 Anm. 7.

[5] Kleine Schriften 173f.; dazu W. Schulze, ZGLEN 563.

[6] R. Lanciani, Mon. Linc. 13, 174f.

[7] K. J. Belochs Ansetzung (Röm. Gesch. 171) ist nur durch die Vergewaltigung zweier Hauptzeugnisse möglich.

[8] Ebenso auch W. Schulze, ZGLEN 581 Anm. 3; Philipp, RE 2 Reihe 1, 1282f.; P. Kretschmer, Einl. i. d. Altertumswiss. I³ 6, 111; vgl. U. v. Wilamowitz, Riv. di filol. 1926, 6.

Appian: Nach dem Zeugnis des Photios (cod. 57, p. 16b, 18 Bekker) hat er geradezu von den Rutulern, den Bewohnern von Ardea, als den *Ῥούτουλοι οἱ Τυρρηνοί* gesprochen.

Der etruskische Name der Juturna und damit zugleich der von uns erschlossene der ardeatischen Dioskuren wird nunmehr vollkommen verständlich. Aber noch enger läßt sich das Band knüpfen. Denn wenn wir von dem vorläufig noch unerklärten Namen der Stadt Ardea absehen, so ist doch der des Flusses Numicus, unweit dessen die Heimat der römischen Juturna zu suchen ist, sicherlich etruskischen Ursprungs[1]. Und schließlich darf nicht nur der Stamm der Rutuler, sondern auch ihr sagenhafter König als ein Angehöriger des etruskischen Volkes gelten. Bedeutet doch sein Name, wie man schon längst gesehen hat[2], nichts Anderes als eben den „Etrusker“: *Turnus* aus **turs-nos*, **turs-na* (zum Stamme **turs-*, vgl. *Tusci* aus **Turs-ci*; umbr. *Turskum numem*, *Τυρσηνοί*)[3]; Dion. Hal. 1, 64, 2f. gibt den Namen geradezu mit *Τυρρηνός* wieder[4].

4.

Von dem letzten Ergebnis, dem ardeatischen Ursprung des römischen Castorkultes aus darf vielleicht noch eine andere Frage erneut aufgeworfen werden — die Frage nach dem Alter des Kultes. Gewiß, die römische Tradition verknüpft die Gelobung des Tempels mit der Schlacht am See Regillus, aber die erste Einführung eines Kultes braucht ja keineswegs, zumal nicht in der älteren Zeit, mit der ersten Errichtung eines Tempels zusammenzufallen. Von dem römischen Apollonkult z. B. können wir mit Bestimmtheit sagen, daß er schon lange, bevor er auf den Flaminischen Wiesen seine erste Kultstätte erhielt, auf römischem Boden eine Heimat besessen hat[5]. Und gerade, was Ardea und einen ardeatischen Kult angeht, so besteht da von vornherein die Möglichkeit, daß eine Berührung mit Rom in eine sehr alte Zeit zurückgeht. Denn auch, wenn wir

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 481.

[2] W. Schulze, ZGLEN 574 Anm. 6 (nach einer Vermutung B. G. Niebuhrs); P. Kretschmer, Einl. i. d. Altertumswiss. I[3] 6, 107.

[3] Vgl. auch W. Schulze, ZGLEN 522 Anm. 9.

[4] Damit dürften denn auch die Einwände K. J. Belochs (Röm. Gesch. 147) ihre Erledigung gefunden haben. Die Herrenschicht wird, wie überall, etruskisch, die dienende latinisch gewesen sein.

[5] G. Wissowa, RuK[2] 50; 294.

von der sagenhaften Überlieferung über den Zug des Lucerus einmal absehen — in einem so alten und bedeutsamen Dokument wie dem ersten römischen Handelsvertrag mit Karthago, dessen polybianische Datierung auf das Jahr 509 gerade die neueste Forschung in immer größerem Umfang als die wahrscheinlichste anerkennt[1], begegnet der *δῆμος Ἀρδεατίνων* bereits als den Römern untertan (*ὑπήκοος*: Polyb. 3, 22, 11)[2] und dementsprechend in engster politischer Verbindung mit ihnen stehend. Der damit sich für uns eröffnenden Möglichkeit gilt es nunmehr genauer nachzugehen.

Es ist bekannt und von uns bereits S. 26 kurz erwähnt worden, daß die Dioskuren, obwohl griechischer Herkunft, von den übrigen durch die sibyllinischen Orakel eingeführten Gottheiten streng getrennt sind und niemals zum Amtsbereich der *Decemviri sacris faciundis* gehört haben[3]. Für diesen Tatbestand gibt es nur eine Erklärung, die vollkommen zu befriedigen vermag[4]. Der Kult muß zu einem Zeitpunkt übernommen worden sein, an dem die Institution der sibyllinischen Orakel noch nicht bestand. Die römi-

[1] Zuletzt M. Gelzer, RE 12, 951.

[2] Auf die Urkunde einer Vertragserneuerung mit Ardea im Jahre 444 berief sich Licinius Macer (Liv. 4, 7, 12; Dion. Hal. 11, 62, 3f.); demnach muß in älterer Zeit ein Vertrag voraufgegangen sein (vgl. Liv. 4, 9, 1: *pro veterrima societate renovatoque foedere*). Ihn hatten die Ardeaten kurz zuvor gekündigt (Liv. 4, 1, 4) oder, wie Dion. Hal. es ausdrückt: *οὐκέτ' ἦσαν ὑπήκοοι* (11, 54, 2). Also war es jener ältere Vertrag, der sie zu *ὑπήκοοι* machte und als solche erscheinen sie ja bereits im ersten Vertrag mit Karthago. — Ob demgegenüber Täublers Skepsis, die die Urkunde von 444 geradezu als „Fälschung" ansehen möchte (Imper. Roman. 1, 383), wirklich das Richtige trifft, erscheint fraglich (vgl. Gelzer l. c. 957f.; Münzer, RE 13, 425; K. J. Beloch, Röm. Gesch. 147f.). Denn einmal dürfte diese Einschätzung des Licinius Macer kaum noch allgemeine Zustimmung finden (K. J. Beloch, Röm. Gesch. 1f.; 105. Münzer l. c. 424f.), und wenn Täubler meint, „daß die bloße Vertragserneuerung nicht zu einer Neuausfertigung geführt haben kann", so handelt es sich gar nicht um eine Erneuerung — wenigstens nicht in dem präzisen, von Täubler, l. c. 121f. bestimmten Sinne — sondern um einen regelrechten Abfall vom Bündnis. Zugegeben also, daß die Ausdrucksweise des Livius (*foedus renovatum est*) unkorrekt sein mag — die Folgerung, daß die Urkunde selbst unhistorisch sei, wird darum kaum als beweiskräftig gelten können.

[3] G. Wissowa, RuK² 269.

[4] Die Entlehnung eines griechischen Kultes auf dem Wege über eine italische Nachbarstadt (G. Wissowa, RuK² 269) erklärt das Fehlen einer Beziehung zu den Sibyllinen noch keineswegs. Auch Hermes-Mercurius ist, wie wir noch zeigen werden, durch Vermittlung der Etrusker nach Rom gekommen und doch können wir mit einiger Sicherheit sagen, daß die Gelobung seines ersten Tempels auf Grund jener Orakel geschah (G. Wissowa, RuK² 304).

sche Legende verknüpft ihre Einführung mit dem letzten Tarquinier[1], wozu es dann zeitlich aufs Schönste paßt, daß der erste Kult, von dessen Einführung durch die Sibyllinen wir hören, im Jahre 496 nach Rom gekommen ist[2]. Somit gelangen wir für die Dioskuren in eine Periode, die dem letzten römischen König noch voraufliegt.

Diese Zeitangabe läßt sich von anderer Seite her noch genauer fassen. — Eine weitere, bereits im Altertum bemerkte Besonderheit unseres Kultes ist es, daß das Heiligtum der Dioskuren innerhalb des Pomerium, auf dem römischen Forum, seinen Platz besessen hat. Man wollte dies damit erklären, daß die Römer den Kult von einer ihrer latinischen Nachbarstädte übernommen und ihm darum, wie dem einer einheimisch-latinischen Gottheit, einen Platz innerhalb des Pomerium eingeräumt hätten[3]. Aber weder die Feronia noch die Diana oder die Fortuna, noch endlich die Venus, die doch ebenso wie die Dioskuren aus Ardea stammt, haben eine derartige Ausnahmestellung zugebilligt erhalten. Der Kult des Hercules an der *Ara maxima*, den man an sich vergleichen könnte[4], nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als er keineswegs von Anfang an ein Staatskult gewesen, sondern erst im Jahre 312 von der Gemeinde übernommen worden ist. Die bisherige Erklärung der Lage des Dioskurentempels war also lediglich ein Notbehelf, der einer genaueren Prüfung nicht standhält. Wir können nun auf Grund unseres Ergebnisses, daß der Kult der Juturna mit dem der Zwillinge von Anfang an verbunden war, das Problem wenigstens um e i n e n Schritt seiner Lösung näher bringen. Denn offenbar muß doch damit gerechnet werden, daß die Quelle auf dem Forum die älteste Kultstätte der Dioskuren gebildet hat (wie sie das ja auch in der Folgezeit immer geblieben ist) und daß der Tempel erst zu einem späteren Zeitpunkte, und zwar in unmittelbarer Nähe dieser ältesten Stätte, errichtet worden ist[5]: Die Rücksicht auf sie würde dann die merkwürdige Lage des Tempels erklären. Aber gleichwohl ist das Problem damit im Grunde nur verschoben, nicht eigentlich gelöst. Denn sogleich erheben sich nunmehr hinsichtlich des Kultes der Juturna die gleichen Fragen wie zuvor bei dem Castortempel: Wiederum gilt es,

[1] G. Wissowa, RuK² 536 Anm. 5. [2] G. Wissowa, RuK² 42; 297.

[3] G. Wissowa, RuK² 270. [4] G. Wissowa, RuK² 274.

[5] Diesen Tatbestand gibt ja die römische Gründungslegende anschaulich zu erkennen, wenn sie die Dioskuren zunächst an der nach ihnen genannten Quelle erscheinen und dann erst den Tempel errichtet sein läßt.

die Lage innerhalb des Pomerium, diesmal für die älteste Stätte, begreiflich zu machen.

Wissowa hat die Juturna bekanntlich noch — im Anschluß an das Zeugnis des Varro (bei Serv. Dan. ad Aen. 12, 139)[1] — unter die Indigites eingereiht. Davon wird nunmehr freilich keine Rede sein können, immerhin aber dürfte soviel richtig sein, daß der Kult in Rom in eine sehr alte Zeit hinaufgereicht hat. Dann darf vielleicht versucht werden, eine Lösung des Rätsels aus der Geschichte der Stadt als solcher, d. h. als städtischer einheitlicher Siedlung, zu geben.

Die Lage der Juturna unmittelbar am Rande der Forumsniederung veranlaßt uns, auf eine wichtige Erkenntnis, die vor Kurzem F. Noack[2] ausgesprochen und begründet hat, näher einzugehen. Er hat mit Recht betont, daß „zu einer Einbeziehung des Kapitols in das Stadtgebiet der Anlaß erst gegeben war, als Regulierung des Forumsbaches und durchgreifende Entwässerung diese Niederung, die bis dahin als Sumpfgelände Palatin und Velia vom kapitolinischen Hügel trennten, zu einem geräumigen Platze für die verschiedenen sozialen und politischen Ansprüche ausgebildet hatten.“ Und ebenso gilt auf der anderen Seite, daß der Platz am Nord- und Nordwestrande des Forums viel zu sehr vom Kapitol beherrscht ist, als daß er nicht sogleich auch in dessen Schutz hätte treten müssen. Mit anderen Worten: Die Zugehörigkeit von Kapitol und Forum zur Stadt bedingen sich wechselseitig; beide gehören der gleichen Stadterweiterung an. In der Tat nennt die römische Überlieferung die Tarquinier als Erbauer sowohl der *Cloaca maxima* (d. h. als Urheber der Forumsregulierung) als auch des kapitolinischen Tempels und bestätigt so die vorgetragene Deutung.

Wir kämen damit auf ein Stadtgebiet, das einstmals außer dem sogen. Septimontium auch den Quirinal, nicht aber Kapitol und Forum umfaßt hätte. Noack hat dieses Ergebnis noch durch den Hinweis auf das *Capitolium vetus* gestützt, jenes auf dem Quirinal gelegene *sacellum* der Dreiheit Juppiter, Juno und Minerva, das nach Ansicht der Alten dem kapitolinischen Tempel zeitlich noch voraufgegangen ist (Varro de l. l. 5, 158). Denn trifft diese Nachricht zu,[3] so bleibt in der Tat (wenn man von der unwahrscheinlichen und durch unsere Überlieferung in keiner Weise nahegelegten Möglichkeit,

---

[1] Vgl. G. Wissowa, Gesamm. Abh. 307 Anm. 2.

[2] Vorträge Warburg 1925/26, 158f. [3] Vgl. G. Wissowa, RuK² 41; 126.

daß jenes *sacellum* außerhalb des *pomerium* gelegen haben könne, einmal absieht)[1], nur die Folgerung übrig, daß die Stadt „sich über die östlichen Höhen des Septimontium . . . bereits bis zum Quirinal ausgedehnt" hatte, „ehe die Forumsregulierung zum Einschluß des kapitolinischen Hügels führte"[2].

Aber noch andere Gründe lassen sich für diese Auffassung ins Feld führen. Die Nekropole am Faustinatempel hat uns bekanntlich Brand- und Bestattungsgräber geliefert, und zwar in einer Schichtung, die zeigt, daß die Bestattungsgräber jünger gewesen sind als die Brandgräber[3]. Während diese nun auf die palatinischen Siedler zurückgehen, darf es als sicher gelten, daß die andere Gruppe zu dem bestattenden, sabinischen Stamme gehört hat, der auf den römischen „*Monti*", d. h. oberhalb der Täler von Forum und Subura, Fuß gefaßt hatte[4]. Also hat der palatinische Stamm in jüngerer Zeit einen Teil seines ältesten Begräbnisplatzes den Bewohnern der Monti zur Benutzung überlassen. Aus diesem klaren Tatbestand hat dann v. Duhn den einzig möglichen Schluß gezogen, daß „ein friedlicher Ausgleich beider Stämme sich bereits seit geraumer Zeit vollzogen hatte"[5]. Damit kämen wir also auf einen bereits bestehenden *συνοικισμός* und damit wiederum auf ein Stadtgebiet, das nur den Quirinal, nicht aber das Kapitol (das, solange das Forum noch Nekropole war, nicht miteinbezogen werden konnte) mitumfaßt hat.

Halten wir einen Augenblick inne. Denn vielleicht ließe sich nunmehr die Lage des Juturnaheiligtumes und damit des ältesten Dioskurenkultes schon eher erklären. Es wäre doch möglich, daß er zu einem Zeitpunkte übernommen wurde, als die Forumniederung noch nicht in das Stadtgebiet einbezogen war, sondern noch ein Sumpfgelände oder, an den Rändern, den Begräbnisplatz der verschiedenen Siedelungen bildete. Daß die Nekropole bis nahe an den *lacus Juturnae* herangereicht hat, zeigen überdies die antiken Nachrichten von einem „*doliola*" genannten Orte in der Nähe des Vestatempels, der kaum etwas Anderes als ein Teil dieser Nekropole gewesen sein kann[6].

---

[1] Chr. Hülsen, Topographie d. St. Rom I 3 411f. und Rhein. Mus. 49, 408f. setzt das *Capitolium vetus* noch innerhalb der servianischen Mauer an.

[2] F. Noack, l. c. 519 Anm. 2.

[3] F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1, 427f.

[4] F. v. Duhn, l. c. 1, 430; 458f. [5] l. c. 1, 459.

[6] F. v. Duhn, l. c. 1, 416f.; G. Boni, Not. seav. 1911, 190.

Kehren wir von dieser sich eröffnenden Erklärungsmöglichkeit noch einmal zu unserem vorigen Gedankengang zurück und fragen uns, wo innerhalb der kultlichen Tradition sich Spuren einer Stadtgemeinde erkennen lassen, die aus dem Palatin und den Monti, mit Ausschluß von Forum und Kapitol, bestanden hätte. Die erste Antwort wird zweifellos ein Hinweis auf die Vierregionenstadt sein, die uns in der Argeerurkunde bei Varro (de l. L. 5, 46—54) entgegentritt; schon immer hat man bemerkt, daß das Stadtgebiet hier weder Forum noch Kapitol zu umfassen scheint. Indessen, um der zahlreichen und sehr verwickelten Kontroversen willen, die sich an jenes Dokument knüpfen und in unserem Rahmen unmöglich behandelt werden können, lassen wir es hier beiseite und wenden uns einem anderen, ungleich wichtigeren zu, wo unserer Auffassung nach die gleiche Ausdehnung der Stadt vorausgesetzt ist: Wir meinen den ältesten Festkalender.

Hier ist es nun unverkennbar, daß die Verehrung des Quirinus, die untrennbar am quirinalischen Hügel haftet, zur Voraussetzung hat, daß dieser in die Stadtgemeinde miteinbezogen war[1]. Dagegen läßt sich durch keine Argumentation wahrscheinlich machen, daß der Kalender eine Verehrung des Juppiter auf dem Kapitol gekannt habe, die dem Kult der kapitolinischen Trias (der bekanntlich jünger als jener Festzyclus gewesen ist) vorausgegangen wäre[2]. Und das stimmt doch wieder aufs Beste zu unserem Ergebnis, wonach eine Einbeziehung des Kapitols in das Stadtgebiet vor der Tarquinierzeit durchaus unwahrscheinlich erscheint und der Vorgänger des

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 30f.

[2] Im Gegenteil: Wir haben eine ganze Reihe alter Juppiterkulte auf anderen Hügeln (Nachweise bei G. Wissowa, RuK[2] 116 Anm. 5), von denen den Juppiter auf dem Quirinal Martial ausdrücklich als „*antiquum Jovem*“ (5, 22, 4) bezeichnet und das Alter des Juppiter Viminus daraus erhellt, daß er dem Hügel den Namen gegeben hat (Varro de l. l. 5, 51) wie der Quirinus dem benachbarten Quirinal. Und was Wissowa weiterhin an alten capitolinischen Kulten anführt (RuK[2] 31), vermag gleichfalls nicht die Einbeziehung des Hügels zur Zeit der ältesten Festordnung zu beweisen. Denn die Terminalia wurden, wie Ovid. fast. 2, 679f. zeigt, in historischer Zeit durch ein Opfer am 6. Meilenstein der Via Laurentina gefeiert. Gleichgültig nun, wie alt dieses Fest war oder was ihm vorangegangen ist (G. Wissowa, RuK[2] 137), daß es ursprünglich in einem Opfer an den capitolinischen Terminus bestanden habe, ist weder erweislich noch auch wahrscheinlich. Das Gleiche gilt von Veiovis, wo wir den Kult „*inter duos lucos*“ erst seit dem Jahre 192 kennen (G. Wissowa, RuK[2] 237). So bleibt nur noch der Kult des Liber auf dem Capitol, den die Fasti Farnesiani zur Feier der Liberalia notieren (Th. Mommsen, CIL I 2[2], 312); aber von seinem Alter wissen wir nicht das Geringste.

Kultes der kapitolinischen Trias nicht in irgendeinem älteren und nicht genauer bestimmbaren Juppiterkult auf dem Kapitol, sondern in dem *sacellum* auf dem Quirinal zu suchen ist.

Von hier aus eröffnet sich aber die Möglichkeit, den Zeitpunkt der Rezeption des Juturna- und Dioskurenkultes, nunmehr mit annähernder Bestimmtheit, festzulegen. Dieser Kult — das ist von vornherein klar — muß jünger sein als die Abfassung des ältesten Festkalenders. Gleichwohl aber setzt seine Lokalisierung am Forum, d. h. innerhalb des späteren Pomerium, noch den Umfang des Stadtgebietes voraus, auf dem die Abfassung des Kalenders selbst beruht. Mit anderen Worten: Die Rezeption des Kultes muß in die letzten Jahre vor der Regulierung des Platzes und seiner Einbeziehung in das Pomerium gesetzt werden. Da die Gräber hier noch bis gegen Anfang des 6. Jahrhunderts hinabreichen, so wird man auf das gleiche Datum oder einige Jahrzehnte später den ungefähren Zeitpunkt der Aufnahme der beiden Kulte zu stellen haben. —

Im Anschluß an unser letztes Ergebnis sei es gestattet, noch kurz einer Beobachtung Deubners zu gedenken, die nunmehr erst die rechte Bedeutung zu erhalten vermag.

Es ist bekannt, daß man in Rom bei den Dioskuren schwört, und zwar derart, daß der Schwur bei Castor (*ecastor* oder *mecastor*) den Frauen vorbehalten blieb, während der beim Pollux (*edepol*) von beiden Geschlechtern, vorzüglich aber von den Männern gebraucht wird. Wir wollen auf die sehr unsicheren Deutungen, die hier eine Beziehung zum Wort *castus* oder in *edepol* gar ein *(*m*)*edepol* = *med Apollo* erkennen wollen[1], nicht eingehen. Wenn dagegen Deubner darauf hingewiesen hat, daß dieser Schwur bei den Dioskuren gerade wiederum in Sparta vorkomme[2], so verdient das nunmehr doch eine erhöhte Beachtung. Und zwar um so mehr, als neben dem allgemeinen Schwur bei beiden Göttern (*ναὶ τὼ σιώ*) auch ein solcher bei einem der Brüder bezeugt wird[3]. Wir müssen demnach annehmen, daß mit dem Kult selbst auch dieser eigentümliche Brauch von Sparta nach Rom gekommen ist.

---

[1] Literaturangaben bei G. Wissowa, RuK² 271 Anm. 7; A. Walde, Latein. etymol. Wörterb.² 249. — Das Richtige bei J. B. Hofmann, Latein. Umgangssprache 30.

[2] Neue Jahrb. 9, 386f.; vgl. S. Wide, Lakon. Kulte 307; Ziehen, RE 3 A 1479.

[3] Das umstrittene Zeugnis des Epigramms Anth. Palat. 11, 351 (L. Deubner, l. c. 386; G. Wissowa, RuK² 271 Anm. 8) dürfen wir beiseite lassen, da es sich nicht auf spartanische Verhältnisse bezieht.

Freilich nur dies läßt sich vorerst behaupten; unerklärt bleibt nach wie vor, warum in Rom der Schwur beim Castor allein den Frauen vorbehalten ist, während z. B. in Aristophanes' Lysistrate er gleichermaßen von der Lakonierin Lampito (206) und von dem spartanischen Herold gebraucht wird (988). Aber vielleicht bleibt ein Gedanke zu erwägen, der auf den ersten Anblick als fernliegend erscheinen mag, der aber dennoch Beachtung verdient — der Gedanke nämlich, daß das Römische hier den älteren Brauch bewahrt haben könnte. Man muß sich doch vor Augen halten, daß wir zuvor bei der Verfolgung der ältesten Spuren eines römischen Dioskurenkultes bis in die Königszeit gelangt sind, daß also an sich die Möglichkeit sehr wohl besteht, hier auf ein sehr altes Stadium dieses Kultes überhaupt zu gelangen. Dann darf es aber nicht mehr als ausgeschlossen betrachtet werden, daß, bei dem ausgesprochenen Konservatismus der römischen Religion, in ihr sich dieses alte Stadium verhältnismäßig rein bewahrt habe, auch nachdem in der Heimat des Dioskurenkultes sich bereits mancherlei Veränderungen gegenüber dem Ursprünglichen vollzogen hatten[1].

Der Schwur *mecastor* gilt, wie gesagt, allein für die Frauen. Aber auch der Schwur beim Pollux soll, nach dem Zeugnis Varros (bei Gellius 11, 6, 5), ursprünglich auf das weibliche Geschlecht beschränkt gewesen sein. Wir können die Gründe, die Varro zu dieser Behauptung vermocht haben, nicht mehr erkennen. Indessen, sie erhält durch einige andere Beobachtungen, die sämtlich auf alte und enge Beziehungen der Dioskuren zu dem weiblichen Geschlechte überhaupt hinweisen, eine Art von Bestätigung.

Man hat gesagt, daß es zum ursprünglichen Wesen der Zwillinge gehöre, „daß sie einer Frau, Mutter oder Schwester Hilfe bringen"[2]. Das gilt für die Tyndariden (Helena[3], Klytaimestra: Eurip. Iph. Aul. 1153f.)[4] ebensosehr wie für ihre böotischen Brüder, mögen sie

---

[1] Ähnliches beobachten wir ja in der altitalischen Baukunst, wo der „tuskanische" Tempel die Form des ältesten dorischen aus dem 7. Jahrhundert noch bewahrt hat, als in Griechenland der dorische Stil bereits längst seine klassische Gestaltung gefunden hatte. Vgl. F. Studniczka, Antike 4, 177f.

[2] U. v. Wilamowitz, Pindaros 41; vgl. Eur. Her.^{2} 2, 13.

[3] L. Weber, Ath. Mitt. 50, 143f.

[4] Weitere Beispiele bei Bethe, RE 5, 1094f. Vgl. auch F. Marx, Ath. Mitt. 10, 117f., bes. 194. Hinsichtlich seiner Deutung der von ihm publizierten Marmorgruppe (s. auch E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 9f.) wäre an die Verbindung der Dioskuren mit *Καλλιγένεια* zu erinnern: H. Usener, Götternamen 123. — Über

nun Amphion und Zethos (Antiope) oder auch Boiotos und Aiolos (Melanippe) heißen[1]. In dieser Beziehung zu den Frauen könnte dann aber der ursprüngliche Sinn des Brauches, daß nur die Frauen es waren, die bei den Dioskuren schworen, gesucht werden. Es sind eben ihre besonderen Nothelfer, an die sie sich im Schwure wenden[2]. Freilich, nur in Rom und auch da nur bei dem Castor hätte sich das Alte bis in spätere Zeit erhalten. Bei dem Pollux schwören in den ältesten uns vorliegenden Zeugnissen bereits beide Geschlechter gemeinsam, und in Sparta vollends ist schon gegen Ende des 5. Jahrhunderts jede Beschränkung aufgehoben.

Mercurius

1.

Die Bedeutung der rasch berühmt gewordenen Apollongruppe von Veii ist nicht nur dort zu suchen, wo sie gleichsam mit Händen zu greifen ist — im eigentlich Künstlerischen also — sie liegt auch darin, daß wir in ihr einen festen zeitlichen Anhaltspunkt für die kulturelle Entwicklung des ältesten Italien überhaupt gewonnen haben. Denn wenn anders die Verbindung mit dem berühmtesten Namen der etruskischen Plastik, mit Volca (der ja seinerseits ebenfalls nach Veii gehört) zutrifft — und wir glauben, daß sie zutrifft — so ist ein ungefährer Terminus für die Entstehung der Gruppe dadurch gegeben, daß Volcas Mitarbeit an dem bereits 509 dedizierten kapitolinischen Juppitertempel durch ein ausdrückliches Zeugnis (Plin. nat. hist. 35, 157; vgl. auch Plut. Publ. 13) gesichert ist[3].

Κάστωρ, κάστωρ und *καστόρειον* vgl. P. Kretschmer, Eranos Vindob. 1909, 121, der bei dieser Gelegenheit auf die Verehrung des Kastor durch die Frauen hinweist.

[1] Daneben begegnet in Verbindung mit ihnen eine weibliche Gottheit wie die zuvor erwähnte pferdegestaltige Hippo, die, soweit wir vermuten dürfen, gerade den Frauen ihren Schutz hat angedeihen lassen (U. v. Wilamowitz, Pindaros 41; Berlin. Sitz.-Ber. 1921, 79). Und wenn in dem uralten, noch in spätmykenische Zeit zurückreichenden Heiligtum der Helena in Therapne, dem Menelaion, unter den dort gefundenen Terrakotten auch eine Göttin zu Pferde (doch wohl die Inhaberin des Tempels selbst) vorkommt (BSA 15, 120. 125; G. Karo, Arch. f. Rel. 16, 266), so ist auch Helena eine Gottheit des weiblichen Geschlechtes (Ziehen, RE 3 A 1481f.); zugleich aber wird man in dieser ihrer Darstellung die Beziehung zur ursprünglichen Roßgestalt der Dioskuren nicht verkennen wollen.

[2] So schon von Bethe, l. c. 1095 und F. Marx, l. c. 194 vermutet.

[3] G. Q. Giglioli, Not. scav. 1919, 30f.; Antike Denkmäler 3, 57; F. v. Duhn, Archäol. Anz. 1921, 76; anders A. Rumpf, Gnomon 4, 528.

Wir beschränken uns hier darauf, eine Folgerung für die Religionsgeschichte zu ziehen. Schon längst hat man darauf hingewiesen[1], daß es sich bei der Veienter Gruppe um ein Denkmal handle, das dazu geeignet sei, einen Markstein der Entwicklung abzugeben. Denn hier offenbart sich zum ersten Male, nicht nur gelegentlich, nicht nur in den Schöpfungen der Kleinkunst und Ähnlichem, sondern in einer monumentalen Gestaltung der gewaltige Einfluß der griechischen Religion. Zu jener Zeit also, als man diese Gruppe geschaffen hat, waren die hier dargestellten Gottheiten in Etrurien bekannt, waren griechischer Götterkult und griechischer Mythos bereits geläufig — nicht minder geläufig als die einheimischen Kulte, die von altersher bestanden.

Uns geht hier vor Allem eine göttliche Gestalt des Näheren an, nämlich Hermes. Denn auch ihn, nicht nur Apollon, hat man unter den Fragmenten der Gruppe wiederfinden können. Wir besitzen noch den Kopf einer Statue, die ihn ganz nach griechischer Art mit dem *πέτασος* darstellte[2]. Damit haben wir aber ein nicht wegzudeutendes Zeugnis dafür in den Händen, daß auch er bereits im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts im südlichen Etrurien bekannt gewesen ist und kultische Verehrung erhalten hat.

Machen wir uns die Konsequenzen für die Religionsgeschichte des römischen Nachbarvolkes deutlich. Hier ist der griechische Gott, unter dem Namen Mercurius, nach der Wende des Jahrhunderts offiziell rezipiert worden, also erst, nachdem dies jenseits des Tibers bereits geschehen war. Damit wird aber die Frage akut, ob nicht etwa — zumal unmittelbar nach einer Periode stärksten etruskischen Einflusses, wie sie die Regierungszeit der letzten Könige doch bedeutet hat — die Rezeption des griechischen Gottes durch etruskische Vermittlung erfolgt sei. Und darauf scheint in der Tat nicht nur das, was wir vom etruskischen Kulte wissen und erschließen können, mit aller Deutlichkeit hinzuweisen, sondern auch der römische Gott selbst — zumal in dem, was fast immer am untrüglichsten in der Frage des Ursprunges spricht: im Namen.

Bisher galt als einziger, einheimisch-etruskischer Name des Hermes das von den Spiegeln her bekannte *turms*[3]. Es trägt das merkwürdige auslautende *-s* (oder *-ś*), das bei so manchen Götter-

[1] E. Fränkel, Plautin. im Plaut. 92 Anm. 2.
[2] Not. scav. 1919, fasc. I tav. VII; Antike Denkmäler 3, Taf. 49f.
[3] C. Pauli bei Roscher 5, 1291.

namen wiederkehrt, wo wir stattdessen nach Analogie der gleichgebildeten menschlichen Namen ein *-e* oder *-a* erwarten würden. Man vergleiche etwa:

etrusk. *selvans* — lat. *Silvanus*
etrusk. *neϑuns* — lat. *Neptunus*
etrusk. *fufluns*[1] — lat. **Populonus* (vgl. etrusk. *fufluna* = lat. *Populona*, *Populonium*)[2]
etrusk. *mantrns* — lat. **Manturnus*, vgl. *Manturna*[3].

— gegenüber etrusk. *capane*, *mulsuna*, *tetine*, *velϑurna* u. a. m. Wie dieses auslautende *-s* zu erklären sei — um eine Genetivendung, woran zunächst zu denken wäre, handelt es sich offenbar nicht[4] — braucht hier nicht gefragt zu werden: Genug, etrusk. *turms* läßt sich seiner Bildung nach dem Typus *herme* mit dem gleichen Recht zur Seite stellen wie etrusk. *fufluns*, *neϑuns* dem Typus *fufluna*, *mulsuna*. Oder mit anderen Worten: Wie etrusk. *herme* einem lat. **Herm(i)us* entspricht, so etrusk. *turms* einem lat. **Thormus* (vgl. *Thormena*, etrusk. *turmna*, *ϑurmna*; dazu *Thoranius*, *Torinius*, *Θωρηνός*, *Toratius*, *Thorius*, *Torius*, *Θώριος*)[5]. Freilich handelt es sich in sämtlichen zuvor angeführten Fällen um ein *-n*-Suffix, und um dieser Abweichung willen scheint es zunächst geraten zu sein, in dem Falle *turms* mit dem Urteil noch zurückzuhalten. Indessen steht das bei ihm vorliegende *-m*-Suffix, das eines der seltensten innerhalb der etruskischen Stammbildung ist, in ständigem Wechsel mit genau entsprechenden *-n*-Bildungen[6]. So haben wir etwa *herna* neben *herma*, *herme*, *Lausenna* neben *lausumal* und, wenn es gestattet ist (unter Berücksichtigung des bekannten Schwankens bei der Umschrift der im Etruskischen allein vorhandenen Tenues)[7] ein lat. *Durmius* unserem etrusk. *turms* zur Seite zu setzen, neben ihm noch die genau entsprechende Form *Durnius*, eine *-n*-Bildung also, die wir den eingangs angeführten Fällen sehr wohl vergleichen dürfen.

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 589 adn. zu 216; W. F. Otto, Indog. Forsch. 15, 24.

[2] Über *seϑlans* siehe unter „Volcanus".

[3] G. Herbig, Glotta 4, 173 Anm. 5; sehr merkwürdig bleibt *cilens*, wenn es sich tatsächlich um eine weibliche Gottheit handeln sollte (C. Thulin, D. Götter d. Mart. Capella 36f.). [Doch vgl. E. Fiesel, D. grammat. Geschl. i. Etr. 34. Korr. Not.]

[4] Sie heißt: *selva(n)s-l*, *fufluns-l*, *neϑuns-l* (vgl. Roscher 4, 1, 657f.; 1, 2, 1559; 3, 1, 302).

[5] W. Schulze, ZGLEN 98.

[6] W. Schulze, ZGLEN 382 (vgl. 92).

[7] P. Kretschmer in Gercke-Nordens Einleitung I³ 6, 114.

Sind nun unsere bisherigen Aufstellungen haltbar, so müssen wir offenbar noch einen Schritt weitergehen. Denn es besteht eine ganz augenscheinliche Beziehung zwischen unserem *turms* und dem etruskischen Namen der Aphrodite: *turan*. Wie *turms* in eine Wurzel *tur-* + *-m*-Suffix zu zerlegen ist, so ganz analog auch *turan*: Hier ist an die gleiche Wurzel *tur-*, wie die bekannte (und wie wir glauben: schlagende) vorgriechische Parallele *τύραννος* zeigt, das verbreitete Suffix *-an*(*a*) bzw. *-anna*, *-αννος*[1] getreten. Zugleich entspricht es dieser Übereinstimmung, wenn auch für *turms* sich vorgriechisch-kleinasiatische Parallelen aufzeigen lassen: *Τυρμεῖδαι*, *Τυρμίδας*, *Τύρμισσος*[2]. Dann werden wir aber zu dem Schluß gedrängt, daß, wie für *turan* auf Grund jener Parallele sich die Bedeutung „Herrin" erschließen läßt, so auch *turms* wohl kaum etwas anderes als den „Herrn", d. h. den göttlichen Herrn, bedeutet habe. Man darf hier auf griechische Götternamen wie *ἄναξ* und *δέσποινα* als nächstliegende Parallelen verweisen (wie denn auch wirklich *ἄναξ* und neben ihm *δεσπότης* als Beinamen des Hermes vorkommen)[3]; aber auch der Name der Aphrodite wäre, wenn er wirklich zu etrusk. *e-prϑni* (*πρύτανις*) gehören sollte, hier anzuknüpfen[4].

Man sieht aber auch weiterhin, daß, wie die Wurzel *tur-* sich am reinsten in *Tor-ius*, *Thor-ius*, *Θώριος* erhalten hat, so auch das Nebeneinander der Weiterbildungen *tur-an* und *tur-ms* sich in den Gentilizien *Thor-anius*, *Θωρ-ηνός* einerseits, *Thor-mena*, *Dur-mius* andererseits widerspiegelt. Wie sind diese Bildungen aufzufassen? Wir sehen keine andere Möglichkeit als die Annahme theophorer Namen. Wie wir *Florius* neben der Göttin *Flora*, *Numicius* neben dem Quellgott *Numicus*, *Trebius* neben umbr. *Trebos*, wie wir weiterhin *Dianius Minervius Jovius Fortunia* haben[5], so auch *Thoranius* neben *turan*, *Durmius* neben *turms*. Aber auch *Thormena*, etrusk. *ϑurmna*, *turmna* neben *turms* findet seine Parallelen in Fällen wie etwa etrusk. *herina*, *herna*, lat. *Herennius*, *Herennus* neben *Here*, der Genossin des Mars[6]. —

---

[1] Zuletzt P. Kretschmer, Glotta 11, 277 Anm. 1; G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 173 Anm. 1 u. 2.

[2] Vgl. auch J. Sundwall, D. einheim. Namen d. Lykier 220ff.; A. Nehring, Glotta 14, 162f.

[3] Eitrem, RE 8, 757; C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum 104; 105.

[4] M. Hammarström, Glotta 12, 215f. [5] W. Schulze, ZGLEN 478f.

[6] W. Schulze, ZGLEN 468; 82. — Andere Beispiele, bei denen, wie hier, einem *-m*-Suffix noch ein weiteres *-n*-Suffix folgt — denn um das Formans *-mn-* wie in *Pilumnus Volumnius Volminia* (W. Schulze, ZGLEN 99; 220; 259) handelt

Daneben steht nun als Name des gleichen Gottes in Rom Mercurius[1]. Fragt man nach der sprachlichen Herkunft dieses Namens, so darf es als eine heute immer noch in weitem Umfange, wenn auch keineswegs mehr als ganz unbestritten geltende Ansicht bezeichnet werden, daß dieser Name mit lat. *merx*, *mercari* zusammenzustellen sei[2]. Diese Anschauung hat bereits im Altertume ihre Vertreter besessen (Paul. Fest. p. 124 M.; Serv. Aen. 4, 638; Aug. De civ. D. 4, 11; 7, 14; Mythogr. Vatic. 2 prooem. 2, 42; 3 prooem.), in neuerer Zeit schien sie sich dadurch besonders zu empfehlen, daß man auf diese Weise in dem Namen eben jene Eigenschaft ausgedrückt fand, die der römische Gott fast ausschließlich von dem sehr viel weiteren Wirkungskreise seines griechischen Vorbildes, des Hermes, beibehalten hatte (wenigstens nach Ansicht der modernen Forschung) — die des Handelsgottes[3].

Diese Erklärung, so einleuchtend sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, leidet dennoch an einer Schwierigkeit — daran nämlich, die Stammbildung aus dem Lateinischen befriedigend zu erklären. Man berief sich einst auf Namen wie *Titurius Mamurrius Vetturius*, wo eine ähnliche Stammbildung zugrunde zu liegen schien[4]. Indessen, dieser Weg ist heute, nach dem Erscheinen von W. Schulzes Forschungen zur Geschichte der lateinischen Eigennamen — zum wenigsten, insofern er auf eine Erklärung aus dem Lateinischen hinzuführen beansprucht — nicht mehr gangbar. Darf doch kein Zweifel mehr daran bestehen, daß gerade die zum Beweise herangezogenen Bildungen wie überhaupt der gesamte Bildungstypus der Eigennamen auf *-urius* etruskischen Ursprunges sind[5]. In neueren Darstellungen findet man darum auch jene „Belege" zumeist weggelassen, ohne daß darum freilich ein Versuch gemacht wäre, die Stammbildung des Namens Mercurius auf andere Weise zu erklären.

---

es sich offenbar nicht — gibt in anderem Zusammenhang P. Kretschmer, Glotta 14, 313 (*lauχum-nati*: Th. Vetter, Glotta 13, 145; *Crustumena:* W. Schulze, ZGLEN 219).

[1] Über die Form *Mircurios* oder *Mirqurios* vgl. F. Solmsen, Stud. z. latein. Lautgesch. 140 Anm. 1.

[2] G. Wissowa, RuK² 305; L. Deubner in der 4. Aufl. von Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. 2, 461; modifiziert erscheint diese Auffassung bereits in den Lexika von A. Walde² 478 und F. Muller Jzn 264.

[3] G. Wissowa, RuK² 304f.; L. Deubner, l. c. 461.

[4] Steuding bei Roscher II 2, 2802.

[5] Vgl. die Zusammenstellungen bei W. Schulze, ZGLEN 403f.

Bei dieser Sachlage war es dann doch offenbar das Nächstliegendste, den Namen eben um seiner Stammbildung willen als etruskisch zu betrachten und damit zugleich auf eine Deutung aus dem Lateinischen zu verzichten. In der Tat ist dieser Weg in neuester Zeit beschritten worden: G. Herbig trägt in seiner letzten Äußerung über die Frage gar kein Bedenken mehr, Mercurius geradezu als etruskisches Wort und damit seinen Träger für einen ursprünglich etruskischen Gott zu erklären[1].

Im Einzelnen wäre dann der Sachverhalt dahin zu verstehen, daß man in Mercurius, als offenkundig gentilizischer Bildung, den Spezialgott einer *gens Mercuria* zu erkennen hätte, nicht anders etwa, als der *deus Domitius* ein solcher Gott des *gens Domitia* oder der *deus Catius* ein solcher der *gens Catia* gewesen ist[2]. Zugleich würde dadurch das Nebeneinander der beiden etruskischen Bezeichnungen des Hermes (neben *turms* eben unser Mercurius) seine Erklärung finden: Der Gott besaß im zweiten Falle keinen Individualnamen, sondern wurde nach dem etruskischen Geschlechtsverbande genannt, der in ihm seinen Ahnherrn erkannte oder ihm im Besonderen seine Verehrung widmete.

Von größter Bedeutung für die gesamte Frage ist nun ein Fund, der in dem südetruskischen Falerii (Cività Castellana) zu Tage gekommen ist. Hier hat sich nämlich unter der Stips votiva des Tempels „ai Sassi Caduti“ eine Serie etruskisch-kampanischer *paterae* gefunden, die folgende, in drei verschiedenen Varianten wiederkehrende Inschriften tragen (CIE 8036f.):

titoi mercui efiles
titoi mercui
tito mercui efile.

Die Deutung dieser Inschriften wird dadurch, daß wir von dem göttlichen Inhaber des Heiligtumes wissen, von vornherein in eine bestimmte Richtung verwiesen: Der Fund von Bruchstücken einer Tonstatue[3] zeigt, daß hier Mercurius — oder sagen wir vorsichtiger, ein etruskischer Repräsentant des Hermes — verehrt worden ist. Seit der erstmaligen Veröffentlichung der Inschriften[4]

---

[1] Religion und Kultus der Etrusker (zit. RuKE) = Sonderabdr. aus den Mittl. d. Schles. Gesellsch. f. Volksk. Bd. 23 (1922), S. 7; 12.

[2] W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 458f., wo noch über andere Gentilgötter gehandelt ist. Zur Frage zuletzt: G. Herbig, RuKE 11f.

[3] R. Mengarelli, Röm. Mitt. 22, 297; G. Herbig, Glotta 5, 241f.

[4] C. Thulin, Röm. Mitt. 22, 296f.

ist nun bereits eine nicht geringe Anzahl von Deutungsversuchen unternommen worden, die im Einzelnen zu behandeln heute indessen kaum noch von Nutzen sein dürfte: Wir beschränken uns auf das, was als der augenblickliche Stand der Frage gelten kann.

Als gesichert darf heute nur die Bedeutung des letzten Wortes betrachtet werden, nachdem durch K. Erman Bessel[1] falisk. *efile(s)* schlagend als = latein. *aidilis*, *aedilis* erklärt worden ist. Sehr viel fraglicher ist dagegen die Deutung der beiden ersten Worte geblieben. Zunächst hat man versucht, in *titoi mercui* den Dativ eines Nominativs falisk. **titos mercus* zu sehen[2], der einem etrusk. **tite mercu* genau entspräche. Wäre dies richtig, so hätte dem Träger dieses Namens, also einem Gott, die Weihung der *paterae* durch den Aedil — oder da wir falisk. *efiles* auch als Nom. Plur. fassen dürfen — durch die Gesamtheit der Aedilen gegolten. In der Tat läßt sich von einem Gentiliz **mercu* ohne Schwierigkeit die Verbindung mit dem Namen Mercurius herstellen. Denn es verhält sich offenbar etrusk. **mercu* zu etrusk.-latein. *Mercurius*, etrusk. **mercura* nicht anders als etwa etrusk. *vetu*: etrusk.-lat. *Vet(t)urius*, etrusk. *veϑura* — oder etrusk. *mamu*: etrusk.-lat. *Mamur(r)ius*, *Mamurra*[3]. Der sprachliche Zusammenhang mit dem römischen Gotte, so hat man gesagt, sei damit gewährleistet; weiterhin handle es sich aber auch unverkennbar um einen Tempel des Mercurius, und so brauche man nicht zu zögern, einen mit ihm identischen, in Falerii aber unter dem Namen Titus Mercus verehrten Gott anzunehmen.

In der Tat böte ein Göttername etrusk. **mercu* oder falisk. **Mercus* neben *Mercurius*, beide die gleiche Gottheit, jener im südlichen Etrurien, dieser in Rom bezeichnend, nicht die geringsten Schwierigkeiten. Man könnte hier an das Nebeneinander von etrusk. *satre* (auf der Bronzeleber von Piacenza) und des römischen *Saturnus* erinnern, die beide zweifellos dieselbe Gottheit bezeichnen und von denen die römische Namensform, ebenso wie in unserem Falle, die gesetzliche Weiterbildung der in Etrurien gebräuchlichen darstellt[4]. In beiden Fällen handelte es sich offenbar um „Gentilgottheiten“: Wie *satre* der Gott der *gens satre* oder *Satria* ist, so wäre **mercu* der der *gens *mercu* oder **Merconia*. Und ebenso, wie *Saturnus* der Gott der *gens *saϑurna* oder *Saturna* ist, wäre

[1] Kuhns Zeitschr. 48, 158f.; dazu G. Herbig, Glotta 12, 234f.

[2] C. Thulin, Röm. Mitt. 22, 300f.

[3] Vgl. G. Herbig, Glotta 5, 248; Röm. Mitt. 22, 302; RuKE 12.

[4] G. Herbig, Philol. 74, 446f.

Mercurius derjenige der *gens* **mercurie* oder **Mercuria*. Es bestände daneben freilich noch die andere Möglichkeit, daß die Götternamen *satre* und **mercu* die Etyma darstellten, von denen die Gentilnamen *Saturnus* und *Mercurius* sich herleiteten und daß erst sekundär diese Gentilnamen auf die Gottheiten übertragen worden wären und die ursprüngliche Bezeichnung verdrängt hätten[1]. Aber wie dem auch sein möge, hierin liegt keine ernstliche Schwierigkeit, die jener Erklärung im Wege stände.

Sehr viel bedenklicher dagegen steht es mit einem anderen Punkte des Sprachlichen: Im Dativ eines *-u*-Stammes würde man **mercuei*, nicht *mercui* erwarten[2]. Gewiß kann man demgegenüber auf die Möglichkeit hinweisen, daß hier eine Analogiebildung zum dativischen *-oi* der *-o-* Stämme vorliege[3], aber es bleibt doch immer etwas Mißliches, eine Erklärung von vornherein auf die Voraussetzung einer sprachlichen Analogie aufbauen zu müssen, für die sich sonst keinerlei Beleg erbringen läßt. Eine weitere Schwierigkeit dann liegt im Sachlichen: in dem merkwürdigen, aus Pränomen und Gentile zusammengesetzten Doppelnamen des angeblichen neuen Gottes sowie darin, daß dieser Doppelname sich als solcher bisher auf keine Weise mit dem Begriff und dem Namen des Mercurius hat verbinden lassen[4]. All dies zusammen muß dazu führen, jene Deutung heute als ausgeschlossen zu bezeichnen, mag man auch vor nicht allzulanger Zeit noch einmal auf sie zurückgegriffen haben[5].

Von einer ganz anderen Seite geht ein zweiter Deutungsvorschlag aus. Herbig[6] hat den Versuch gemacht, *titoi mercui* als Nominativ eines weiblichen Namens zu fassen — was bei *mercui* keinerlei Schwierigkeiten bietet, um so größere aber bei dem ersten Bestandteil. Denn seine Verbindung mit dem in der Kaiserzeit in Dalmatien vorkommenden Frauennamen *Tito*, *-onis* (wie man sie glaubhaft zu machen versucht hat) findet in dessen Stammbildung nicht gerade eine Stütze, und auch der Hinweis auf den innergriechischen Wechsel von *-n-* und *-oi*-Stämmen vermag hier nicht recht weiterzuhelfen. Auf der anderen Seite hat sich für das von Herbig gleichfalls herangezogene griech. *Τιτώ* jüngst eine überzeugende Deutung

---

[1] Vgl. G. Herbig, l. c. 453. [2] C. Thulin, Röm. Mitt. 22, 300 Anm. 1.
[3] Zuletzt G. Herbig, Glotta 5, 242. [4] G. Herbig, l. c. 243 Anm. 1.
[5] K. Erman Bessel, Kuhns Zeitschr. 48, 158.
[6] Glotta 5, 241f.; 12, 234.

finden lassen[1], die eine Gleichsetzung mit unserem Fall zum Mindesten nicht empfiehlt. Fügt man noch hinzu, daß ein weiblicher Vorname *titoi*, *tito* innerhalb des Etruskischen selbst ganz ohne Parallele wäre, so wird es deutlich sein, daß sich offenbar auch dieser zweite Erklärungsversuch nicht mehr aufrecht erhalten läßt.

Es scheint, als sei damit die Diskussion auf einem toten Punkte angekommen. Und doch besteht, wie man schon früher gesehen hat[2], noch eine weitere Möglichkeit. Suchen wir zunächst einmal, was doch durchaus denkbar ist, das zweite Wort unserer Inschriften als Genetiv **Mercuvi* d. h. **Mercuvii* zu verstehen. Das vorauszusetzende **Mercuvius* wäre dann als Parallelbildung zu *Mercurius* — nach dem Muster *Pacuvius-Pacurius* u. A. m. — aufzufassen und ließe sich so ohne Schwierigkeit als Namen des gleichen Gottes deuten. Man hätte also, da *titoi*, wie die Variante *tito* zeigt, nach wie vor als Dativ gelten muß, hier ein Nebeneinander verschiedener Casus, mit dem sich freilich, auf den ersten Blick wenigstens, nichts Rechtes anfangen läßt. Und doch gibt es eine besondere Art römischer Weihungen, an die gerade dieses Nebeneinander erinnert[3]: Wir meinen jene, die dem Genius eines Gottes gelten — *genio Jovis*, *Martis*, *Apollinis* usw., darunter auch dem Genius des Mercurius (CIL 13, 6425)[4]. Das älteste Zeugnis dafür stammt bereits aus republikanischer Zeit, wo bei der Dedikation der *aedes Jovis Liberi* in Furfo unterschieden wird: „*sei quei ad h[o]c templum rem deivinam fecerit Jovi Libero aut Jovis genio*“ (CIL 9, 3513). Die hohe Altertümlichkeit dieser Vorstellung läßt sich durch Parallelen aus der iranischen Religion erhärten, wo genau die gleiche Erscheinung wiederkehrt[5], und wenn unter den etruskischen Penaten ein *Genius Jovialis* aufgeführt wird (Caesius bei Arnob. adv. g. 3, 40), so zeigt das, daß auch in Etrurien die gleiche oder doch eine ähnliche Vorstellung vorhanden war[6]. Eine Weihung an den Genius des Mercurius oder **Mercuvius* darf man also in dem Falerii des 3. Jahrhunderts schon erwarten.

Wie steht es indessen mit der sprachlichen Herkunft des Wortes *titoi* bzw. **titos*? Läßt sich von Seiten der Etymologie her

[1] P. Kretschmer, Glotta 14, 309f.

[2] H. Jacobsohn, Berl. philol. Wochenschr. 1911, 464f.

[3] Im Folgenden verdanke ich Entscheidendes einem Hinweise von Walter F. Otto.

[4] G. Wissowa, RuK² 180f.

[5] Walter F. Otto, RE 7, 1164; G. Herbig, RuKE 10, § 19.

[6] Walter F. Otto, l. c. 1164. Wir werden weiter unten auf die etruskische Geniusvorstellung noch zurückkommen.

wahrscheinlich machen, daß die von uns angenommene Bedeutung „*genius*" das Richtige getroffen hat? Unmittelbar überliefert ist uns nichts derart. Es bleibt demnach als einzig gangbarer Weg, sich darbietende Kombinationsmöglichkeiten zusammenzutragen und auf ihre Brauchbarkeit im vorliegenden Falle hin zu prüfen.

Eine Vermutung, die sich sofort aufdrängt, nimmt von der Etymologie des lateinischen Wortes ihren Ausgang: „*genius*" ist, wie man schon immer gesehen hat, nichts Anderes als der „Erzeuger"[1]. Wir werden demnach schon erwarten dürfen, wenn anders unser falisk. **titos* den Genius bedeutet, in ihm auch die gleiche Vorstellung des Erzeugens oder Zeugens ausgedrückt zu finden.

Dann liegt es aber nahe, hier eine Gruppe von Worten anzuschließen, die sowohl innerhalb des Griechischen wie innerhalb des Lateinischen wiederkehrt und deren Zusammengehörigkeit erstmalig Bücheler erkannt hat[2]. Sie bezeichnen sämtlich das männliche Glied, daneben aber auch einen Vogel verschiedener Art — ein Zusammenhang der Bedeutung, der kaum weiter erklärt zu werden braucht und auch aus anderen Sprachen belegt ist[3]. Im Folgenden, von einigen weniger bedeutenden Varianten abgesehen, die hauptsächlichsten Belege:

τιτίς „ein kleiner, piepsender Vogel".
τιτιβίζω, τιτυβίζω, τιτίζω vom Schreien junger Vögel gebraucht.
τιτίς „männliches oder weibliches Geschlechtsglied".
„*titi columbae sunt agrestes*": Schol. Pers. 1, 20.
„*columbas, quas vulgo tetas vocant*": Serv. zu Verg. Ecl. 1, 58.
titiare „zwitschern".
titiunculus „kleiner Falke".
titus „Penis".

Man sieht, daß hier sogleich die Möglichkeit gegeben ist, falisk. **titos* anzuknüpfen: Es hätte alsdann den Phallos bezeichnet, das zeugerische Glied, und wäre somit dem Begriff „*genius*" auch nach Seiten seiner etymologischen Bedeutung hin gleichzusetzen. Man hat nun zwar behauptet, die Bedeutung „(junger) Vogel" sei die ursprüngliche, weil schallnachahmende, erst sekundär sei daraus die Bezeichnung des männlichen Gliedes geworden; daher könne

[1] Walter F. Otto, Die Manen 59.

[2] Arch. f. latein. Lexikogr. 2, 118f.; 508; zuletzt A. Nehring, Glotta 14, 154f. und H. Herter, Rhein. Mus. 1927, 427, besonders Anm. 1.

[3] F. Bücheler, l. c.; A. Nehring, l. c. 156f.; W. Goldenberger, Glotta 18, 46f.

man nicht annehmen, daß sie bereits in hohes Alter hinaufreiche[1]. Indessen gesetzt, der Bedeutungswandel habe sich wirklich in dieser Richtung vollzogen (was keineswegs sicher steht[2]), so ist damit doch nur eine relative, nicht eine absolute Chronologie gegeben. Nichts vermag zu hindern, das Nebeneinander beider Bedeutungen bereits in sehr alte Zeit zu setzen — ja, das Vorkommen dieses Nebeneinanders nicht nur im Lateinischen, sondern auch im Griechischen könnte geradezu dafür angeführt werden.

Als erstes Ergebnis dürfen wir demnach feststellen, daß der sprachliche Befund der von uns vertretenen Identität von falisk. **titos* = *genius* durchaus günstig ist. Das Wort läßt sich seiner Herkunft nach als Phallos verstehen und kann darum auch zur Bezeichnung des „Erzeugers" Genius als nicht ungeeignet erscheinen. Sogleich aber erheben sich Schwierigkeiten sachlicher Art.

Man bedenke, daß der römische Genius, obzwar seinem Namen nach der „Erzeuger", gleichwohl niemals unter dem Bilde des Phallos vorgestellt oder mit der Welt des Erotischen überhaupt in Beziehung gesetzt wird[3]. Hier besteht also eine wesentliche Verschiedenheit und sie verlangt ihre Erklärung. Nun ließe sich zwar die Möglichkeit an sich erwägen, daß der faliskische Geniusbegriff eine Besonderheit gegenüber dem römischen besessen oder herausgebildet habe. Eine größere Wahrscheinlichkeit besitzt ein solcher Ausweg freilich kaum. Dagegen darf man mit stärkerer Zuversicht einen anderen Weg einschlagen — zumal, wenn man bedenkt, wie sehr Falerii von jeher unter etruskischem Einfluß gestanden hat — nämlich die Erklärung, die man auf römischer Seite nicht gefunden hat, innerhalb der etruskischen Religion oder doch innerhalb ihres Einflußkreises zu suchen. Wir hätten dann zu zeigen, einmal, daß auch die etruskische Geniusvorstellung diesen als den „Erzeuger" betrachtet habe, und weiter, daß sie ihn eben unter dem Bilde des Phallos gesehen und als solchen (womöglich mit dem gleichen Worte wie das Faliskische) bezeichnet habe. Diesen Nachweis zu erbringen, wird im Folgenden unsere Aufgabe sein.

Der Genius ist nach römischer Auffassung im Besonderen der Erzeuger des menschlichen Einzellebens. Als solcher tritt er uns an einer Reihe von Stellen entgegen[4], unter denen uns hier nament-

[1] H. Herter, l. c. 427f.
[2] Andere Möglichkeiten bei A. Nehring, l. c. 156f.
[3] Walter F. Otto, Die Manen 62; RE 7, 1158f.
[4] Walter F. Otto, l. c. 61; RE 7, 1156f.

lich *ein* Fall des Näheren angeht. Nach dem Zeugnis des Paul. Fest. p. 94f. M. hatte Aufustius das Wesen des Genius dahin bestimmt, daß er ihn bezeichnete als „*deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur*". Das führte er dann weiter aus: „*propterea genius meus nominatur, quia me genuit*". Das Letztere ist, wie gesagt, nur die allgemeine römische Anschauung. Nicht anders ist es zu verstehen, wenn Laberius bei Nonius p. 119, 26 den Genius als „*generis nostri* (*i. e. humani*) *parens*" gedeutet hat. Unerklärt bleibt zunächst freilich die Bezeichnung als „*deorum filius*", die innerhalb des Römischen ganz ohne Parallele ist und worin man deshalb griechische Anschauung hat erkennen wollen[1]. Indessen, es gibt noch eine andere und, wie uns scheint, näherliegende Erklärungsmöglichkeit. Bei Festus p. 359 M. wird Tages, der mythische Schöpfer der Etrusca disciplina, als „*Genii filius, nepos Jovis*" bezeichnet. Er tritt also — wiederum zunächst mit der römischen Anschauung übereinstimmend — als Sohn des Genius auf, nicht anders, als in der römischen Sage Scipio Africanus als Sohn des Genius erscheint, der in Schlangengestalt seiner Mutter genaht ist (Gell. 6, 1, 2f.; Liv. 26, 19, 7)[2]. Auf der anderen Seite aber — und das ist das Wichtige — entspricht der Genius durch seine (zu erschließende) Abstammung von Juppiter nicht minder genau der Definition als „*deorum filius*". Dann drängt sich aber die Vermutung auf, daß die Lehre des Aufustius — insofern sie sich nur teilweise mit der römischen deckt — als Ganzes nichts Anderes sei als die Wiedergabe der etruskischen Anschauung[3]. Und damit ergäbe sich als weitere Folgerung, daß nicht nur in dem besonderen Falle des Tages, sondern generell der Genius in Etrurien als der Erzeuger des individuellen menschlichen Lebens gegolten habe. Die etruskische Anschauung vom Genius erwiese sich also in diesem wesentlichen Punkte als Vorgängerin der römischen.

Wie steht es nun mit dem zweiten Punkt, der phallischen Natur dieses damit erschlossenen etruskischen Genius? In Etrurien finden wir, soweit sich erkennen läßt, kein entsprechendes Zeugnis, wohl aber dort, wo für uns auch sonst die Quellen für das Etruskische, neben dem Heimatlande selbst, am reichlichsten fließen — in dem etruskischen Rom.

---

[1] W. F. Otto, RE 7, 1169.

[2] G. Wissowa, RuK[2] 176 Anm. 10; W. F. Otto, RE 7, 1162.

[3] Der etruskische Genius erscheint auch bei Martianus Capella 1, 49 (in der 5. Region); vgl. C. Thulin, D. Götter d. Mart. Cap. 57f.; W. F. Otto, RE 7, 1169.

Bekanntlich begegnet uns dort die göttliche Verehrung des Phallos ein einziges Mal: in einer Notiz des Plinius (nat. hist. 28, 39), wo von einem *fascinus* berichtet wird, „*qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur*". Die Gültigkeit dieser Notiz hat man ohne hinreichenden Grund zu verdächtigen versucht[1]. Denn hat schon die Geheimhaltung der von den Vestalinnen gehüteten *sacra* es auch in anderen Fällen nicht zu verhindern vermocht, daß man imstande war, über ihre Zahl und Art bestimmte Angaben zu machen[2], so kommt in unserem Falle noch hinzu, daß die Verbindung des göttlichen Phallos mit dem Herde der Vesta von einer zweiten Seite her eine Parallele erhält[3].

Wir meinen die sagenhafte Geburtsgeschichte der Könige Romulus und Servius Tullius, wo beidemale von einem göttlichen Phallos berichtet wird, der sich aus der Glut des Herdes erhoben und mit einer bräutlich geschmückten Jungfrau den späteren Herrscher gezeugt hatte[4]. Indessen, man hat auch hier bezweifeln wollen, daß es sich um einen originalen italischen Mythos handelt[5]. Und dies, obwohl doch, wie gesagt, zwischen ihm und der zuvor angeführten Pliniusnotiz eine innere Entsprechung besteht (nicht nur in dem mit dem Herde verbundenen Phallos, auch in dem bräutlichen Schmuck der Jungfrau wird man die Beziehung zu den Dienerinnen der Vesta, die ja gleichfalls die Tracht der Braut tragen[6], erkennen) — obwohl auch die Tatsache, daß sich der Vorgang beidemale in einer nahezu gleichnamigen Familie abspielt (in Rom im Hause des Tarquinius, in Alba in dem des Tarchetios), auf das Entschiedenste für italischen Ursprung spricht[7]. Ja, vielleicht darf man auf Grund des letzten Momentes geradezu die Vermutung wagen, daß es sich hier letzten Endes um eine etruskische Anschauung handle. Dafür würde denn auch die Rolle der Tanaquil — *perita, ut vulgo Etrusci, caelestium prodigiorum mulier*: Liv. 1, 34, 9; vgl. auch Dion. Hal. 3, 47, 4 — innerhalb der Geburtsgeschichte des Servius Tullius sprechen. Denn weiß sie die Zeichen zu deuten, weiß sie,

[1] G. Wissowa, RuK² 243 Anm. 6.
[2] Die Zeugnisse bei G. Wissowa, RuK² 159 Anm. 5.
[3] W. F. Otto, Arch. f. latein. Lexikogr. 15, 118f.
[4] Die Zeugnisse bei G. Wissowa, RuK² 169; 231.
[5] G. Wissowa, RuK² 169.
[6] H. Jordan, Der Tempel der Vesta 47f.; G. J. Frazer, Lectures on the history of the ancient kingship 220f.; vgl. auch A. Schwegler, Röm. Gesch. 1, 715.
[7] W. F. Otto, l. c. 118.

wie ihnen zu begegnen ist, so wird es sich um ein etruskisches Ritual handeln müssen, das dann zur Ausführung gekommen ist. Und dies findet darin seine Bestätigung, daß in der Geschichte des Romulus die gleiche Rolle der etruskischen Orakelgöttin Tethys und ihren Weissagungen zufällt (Promathion bei Plut. Rom. 2). Darüber hinaus aber begegnet eine unserer Sage genau entsprechende Darstellung in dem Veliergrabe von Orvieto (Tomba Golini), wo Sklaven in der Küche an einem Herde sich betätigen, an dessen Wand der Phallos in doppelter Gestalt befestigt ist[1]. Nach alledem scheint es in der Tat so, als ob sich hier überall ein alter, vermutlich etruskischer Glaube an eine im Phallos sich darstellende göttliche Zeugungskraft erkennen lasse, die man nicht nur der Erzeugung des Scipio Africanus durch den Genius, sondern eben um ihres etruskischen Charakters der des Tages zur Seite stellen darf.

Haben wir also in dem Wirken des göttlichen Phallos den etruskischen Genius zu erblicken? In der Tat scheint eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür zu bestehen. Und daß die römische Tradition, die in dem Phallos den *Lar familiaris* erkennen wollte, zum Mindesten nicht dagegen spricht, ist unschwer zu erkennen. Gewiß mochte diese Identifikation naheliegen — gewiß vermag sie auch zu zeigen, worin wir das Wesen der Laren zu erblicken haben[2]. Daß sie aber keineswegs die einzig mögliche oder notwendige bedeutet, zeigt der Umstand, daß man in anderen Fällen in dem gleichen Erscheinen des Phallos den Volcanus hat erkennen wollen[3], daß der *fascinus* am Herde der Vesta gar namenlos geblieben war. Nun haben nach dem Zeugnis des Censorin (de die natali 3, 2) „*multi veteres*“, darunter auch Granius Flaccus, „*in libro, quem ad Caesarem de indigitamentis scriptum reliquit*“, die Behauptung aufgestellt, der Lar sei mit dem Genius identisch. Es liegt uns freilich fern, selbst eine derartige Behauptung zu wagen. Aber vielleicht läßt sich dennoch von ihr, von der Tatsache aus, daß sie überhaupt ausgesprochen werden konnte, eine Gleichsetzung des etruskischen Genius mit dem Lar oder eine mögliche Verwechslung beider immerhin verstehen. Ihr Berührungspunkt mußte ja gerade in der Sphäre des Zeugerischen liegen, da also, wo sich die Laren als ursprüngliche Fruchtbarkeitsgottheiten[4] mit dem „Erzeuger“ Genius berührten[5].

---

[1] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 96 Anm. 49; Bilderatlas z. Religionsgesch. 13./14. Lief., Abb. 199. [2] Walter F. Otto, l. c. 118.

[3] G. Wissowa, RuK[2] 231 Anm. 4. [4] Walter F. Otto, l. c. 119.

[5] In diesem Zusammenhang mag an das bisher nicht beachtete Zeugnis

Allzuviel ist damit freilich noch nicht gewonnen. Denn die Gleichsetzung des in dem Herdfeuer erscheinenden Phallos mit dem Genius ist zunächst nur eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, nicht mehr. Indessen, sie läßt sich vielleicht zur Gewißheit erheben, wenn wir einen weiteren Fall ins Auge fassen, wo wiederum der Glaube an einen im Phallos sich manifestierenden Gott sich erkennen läßt, wo wiederum Manches nach Etrurien verweist, und wo wir — was das Wichtigste ist — schließlich auch einer dem von uns als Bezeichnung des Genius erschlossenen Worte **titos* genau entsprechenden Namengebung begegnen.

Es handelt sich um den *Mutinus Titinus* oder *Mutunus Tutunus*[1]. Unter diesem Namen verehrte man einen göttlichen Phallos, der im Cubiculum aufbewahrt wurde und auf den die Braut sich setzen mußte, bevor sie dem Manne sich hingab[2]. Schon längst hat man bemerkt, wie eng dieser Gott seinem Wesen und seiner Funktion nach in den Kreis der zuvor behandelten Kulte und Mythen gehört[3]. Die Neuvermählte und die Zeremonie, der sie sich unterziehen mußte, entsprechen in fast jedem Zuge der Erzählung von der bräutlich geschmückten Jungfrau, die der sich in der Glut des Herdes offenbarenden phallischen Gottheit naht. Auch hier also müssen wir die Frage stellen, ob darin nicht wiederum die etruskische Geniusvorstellung ihren Ausdruck gefunden habe.

Die Antwort kann in diesem Falle sehr viel entschiedener gegeben werden als zuvor. Denn einmal ist die Übereinstimmung mit dem Wesen des Genius eine viel weitergehende. Wenn nämlich Tages und Scipio Africanus als unmittelbar und allein von dem Genius gezeugt erscheinen, und wenn wir die Geburtsgeschichte des Romulus und Servius Tullius, wie wir sahen, ähnlich aufzufassen haben, so handelt es sich hier doch um als solche gekennzeichnete Ausnahmen, bei denen man wohl einmal von einer wunderbaren,

---

des Flaccus (wohl des Grammatikers Verrius Fl.) bei Arnob., adv. gent. 5, 18 erinnert werden, der den Phallos in der Geburtsgeschichte des Servius Tullius mit den *di conserentes*, den „befruchtenden, schwängernden Göttern" identifiziert. Da glaubt man die Beziehung auf den Genius geradezu zu greifen.

[1] Über ihn zuletzt H. Herter, Rhein. Mus. 1927, 418f.; R. Thurneysen, ebenda 1928, 335. Zur Namensform: R. Peter bei Roscher II 1, 204 u. H. Herter, l. c. 423f.

[2] G. Wissowa, RuK² 243; über eine Darstellung aus Pompeii: A. Preuner, Hestia-Vesta 411 Anm. 5.

[3] Walter F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 118; G. Wissowa, RuK² 169 Anm. 6.

ausschließlich übernatürlichen Abstammung reden mochte. Die allgemeine Anschauung jedoch muß die gewesen sein, daß die Erzeugung durch den Genius irgendwie neben die menschliche getreten sei[1]. Sie beide also sind es, denen der Mensch sein Dasein verdankt. Wie solcherart aber der Genius als göttlicher Erzeuger neben dem leiblichen Vater auftritt — wie sicherlich auch darum der Genius bei der Bereitung des Hochzeitsbettes angerufen wird (Arnob. adv. g. 2, 67; Paul. Fest. p. 94 M.; Serv. ad Verg. Aen. 6, 603) — so tritt auch die Vereinigung mit dem göttlichen Phallos für die Braut unmittelbar neben — oder richtiger: vor die Hingabe an den Gatten[2]. Die Parallelität des Göttlichen und Menschlichen entspricht sich demnach beiderseits vollkommen.

Dazu kommt aber noch als Zweites und, wie gesagt, Entscheidendes, daß die Übereinstimmung mit der Geniusvorstellung sich nicht nur im Wesen, sondern auch im Namen des Gottes ausspricht. In ihm wird uns eben jenes als Bezeichnung des Genius in Anspruch genommene **titus* wiederum begegnen.

Fragen wir danach, wo immer innerhalb der römischen Kultordnung ein Anzeichen für die Existenz eines gleichnamigen Gottes sich erkennen lasse, so ist in erster Linie auf die *sodales Titii* zu verweisen, an die auch bereits der erste Herausgeber der faliskischen Inschriften erinnert hatte[3]. Sie haben offenbar eine ursprünglich gentilizische Sodalität dargestellt — zum wenigsten liegt für den Namen *Titii* die Erklärung als „Söhne“ bzw. „Nachkommen des *Titus*“ am nächsten[4] — und so wird man die Möglichkeit kaum verneinen können, daß es sich hier einstmals um eine Kultgenossenschaft gehandelt habe, die sich der Verehrung eines zugleich als göttlicher Stammvater gefaßten Gottes Titus widmete[5]. Unmittelbar vergleichen ließen sich dann etwa die *Aurelii*, von denen wir wissen, daß sie dem Sol (etrusk. *usil*) einen staatlich anerkannten Gentilkult unterhalten und sich offenbar auch als Abkömmlinge des Gottes gefühlt, zum mindesten die Verbindung mit ihm in ihrem eigenen

---

[1] Walter F. Otto, RE 7, 1159.

[2] Lactant., div. inst. 1, 20, 36; „*Mutinus, in cuius sinu pudendo nubentes praesident, ut illarum pudicitiam prior deus delibasse videatur.*“

[3] C. Thulin, Röm. Mitt. 22, 301.

[4] W. Schulze, ZGLEN 262f.; G. Herbig zu CIE 8207; K. Meister, Griech.-Latein. Eigenn. 1, 81 Anm. 1; P. Kretschmer in Gercke-Nordens Einl. I[3] 6, 111.

[5] Anders freilich Bücheler, Arch. f. lat. Lexikogr. 2, 119.

Namen (*Auseli*: Paul. Fest. p. 23 M.) zum Ausdruck gebracht haben[1].

Man hat nun aber auch von anderer Seite her eine Familiengottheit der *gens Titia* zu erschließen vermocht, nämlich eben unseren *Mutinus Titinus*[2]. Dabei konnte man zunächst darauf hinweisen, daß unter den *Titii* das Cognomen *Mutto* oder *Muto* bereits in der Gracchenzeit bekannt gewesen ist; damit erhält aber, schon ganz äußerlich gesehen, der Name des *Mutinus Titinus* eine so unmittelbare Ähnlichkeit mit dem der *Titii Muttones*, daß sie kaum übersehen werden kann. In der Tat hat man schon früher die Behauptung aufgestellt, daß in dem ersten Bestandteile des Gottesnamens ein latein. *mutto* oder *muto* = *mentula* und in dem zweiten eben unser gleichbedeutendes *titus* enthalten sei[3]. Diese Auffassung würde also — wenn sie sich als zutreffend erwiese — einer Verbindung von Gott und Geschlecht durchaus günstig sein.

Ein weiteres Beweisstück dafür, daß es sich bei dem Mutinus Titinus um die Gentilgottheit der *Titii* gehandelt habe, bedeuten jene Denare, die von dem Münzmeister Q. Titius um das Jahr 90 v. Chr. geprägt worden sind[4]. Die Vorderseite zeigt einen spitzbärtigen, mit einem Diadem gekrönten, geflügelten Kopf, und, obwohl mancherlei Verschiedenheiten im Einzelnen bestehen, ist die Übereinstimmung mit der Darstellung der Priapos auf den Münzen von Lampsakos doch weitgehend genug, um, zumal bei der bezeugten Gleichsetzung des Mutinus Titinus mit Priapos (Varro bei August., De civ. Dei 6, 9; 7, 24), hier ein Bild des römischen Gottes annehmen zu können[5]. Daraus muß sich dann aber der Schluß ergeben, daß auch jener Münzmeister das Cognomen *Mutto* getragen habe, und weiter, daß unser Gott in der Tat die Gentilgottheit der *Titii* gewesen ist.

Wir sind also auf der Suche nach einem Gottesnamen **Titus*, der als Bezeichnung des etruskischen Genius zu gelten hätte, zunächst auf die gentilizische Sodalität der *Titii* gestoßen, aus deren Vorhandensein sich auf Grund sprachlicher Erwägungen die Existenz

---

[1] G. Wissowa, RuK² 315 Anm. 3; W. Schulze, ZGLEN 468; P. Kretschmer, Einl. i. d. Gesch. d. griech. Spr. 83, zuletzt Glotta 13, 111; G. Herbig, RuKE 7.

[2] C. Cichorius, Unters. zu Lucilius 207f.

[3] G. Wissowa, Gesamm. Abh. 325; RuK² 243; R. Peter bei Roscher II 1, 205; O. Weinreich, l. c. V, 1308.

[4] Babelon, Descr. hist. et chronol. des monnaies de la rép. Rom. 2, 490, 1.

[5] Zuletzt H. Herter, l. c. 430f., wo auch die ältere Literatur.

eines Gottes **Titus* erschließen ließ. Wir vermochten weiterhin auf Grund anderer Betrachtungen einen Gott *Mutinus Titinus* als Gentilgottheit der gleichen *Titii* wahrscheinlich zu machen, von dem wir bereits früher beobachten konnten, daß er in einem entscheidenden Punkte seines Wesens mit dem Genius identisch war. Wenn diese unsere Erkenntnisse richtig sind, so würde sich daraus ergeben, daß der Gott *Mutinus Titinus* mit jenem erschlossenen Gotte **Titus* irgendwie zusammenhängen, vielleicht sogar mit ihm identisch sein muß. So daß wir dann in der Tat einen sowohl nach der Seite seines Wesens wie nach der des Namens hin mit dem etruskischen Genius identischen Gott gefunden hätten. Es wäre aber kein anderer als jener, den wir auf Grund unserer Interpretation der faliskischen Inschriften erschlossen hatten.

Um dieses nur vorläufig, nur hypothetisch konstruierte Ergebnis nun zu einem tatsächlichen zu machen, muß versucht werden, das sprachliche Verhältnis zwischen *Titus* und *Mutinus Titinus* zu präzisieren, vor Allem also die Stammbildung des zweiten Namens zu untersuchen. Hier fällt zunächst eine Eigentümlichkeit in die Augen. Wir haben zuvor *Mutinus* mit latein. *mut(t)o*, *-onis* in Zusammenhang gebracht, und doch: Ist es eigentlich denkbar, daß die Form *Mutinus* oder ihre daneben überlieferte Variante *Mutunus* sich als eine Ableitung von jenem lateinischen Etymon verstehen läßt? Wir können zwar von ihm aus die Stammbildung eines Wortes wie *muttonium* erklären, aber der Weg, der zur *u*- oder *i*-Vokalisierung der zweiten Silbe des Gottesnamens hinführt, wird darum nicht deutlicher[1].

Man hat nun neuerdings von anderer Seite her eine Erklärung versucht[2]. *Mutinus* sei, so hat man gesagt, direkt von einem Stamme *mut-* „Phallos" vermittelst des Suffixes *-īnus* gebildet und bedeute etwa „*mutoniatus*, *magno mutone instructus*". Durch Angleichung an die durch vulgärlateinischen Wandel von *ō* zu *ū* aus *mutonium* entstandene Form *mutunium* habe sich dann die aus den Kirchen-

[1] Über *mut(t)o* und seine Sippe: R. Peter. l. c. 205; H. Usener, Götternamen 327 Anm. 6; F. Marx zu Lucilius fr. 78.

[2] H. Herter, l. c. 423f. — Merkwürdigerweise hält er *Moetinus* Lucil. fr. 78 M. für die älteste Form, aus der *Mutinus* erst entstanden sei. Aber wie will man dann *Mutto* und *Mutinus* mit griech. *μυττός* zusammenbringen (l. c. 424 Anm. 1)? Offenbar handelt es sich bei *Moetinus* um eine pseudohistorische Schreibung: COINALIA (CIL I² 560) für cēnālia (mit altem ē) ist ein ähnlicher Fall. Ähnlich, wie ich nachträglich sehe: R. Thurneysen, l. c. 335 Anm. 1.

vätern bekannte und darum wohl bereits bei Varro vorkommende Variante *Mutunus* ergeben.

Die vorgeschlagene Deutung der Form *Mutinus* wäre nun an sich vielleicht möglich, aber es bleibt sehr fraglich, ob man von ihr aus wirklich zu *Mutunus* gelangen kann. Denn abgesehen davon, daß es nicht eben überzeugend ist, wenn nur *mutunium* und nicht auch *mutonium* analogiebildend gewirkt hätte — so vermag man es nicht recht einzusehen, warum nun gerade *Mutunus* nach *mutunium* umgebildet sein soll. Sehr viel wahrscheinlicher ist es doch, den *u*-Vokal von *mutunium* einfach so zu erklären, daß dieser umgekehrt, ebenso wie *mutuniatus*, eine Weiterbildung von *Mutunus* darstellt. Und weiter: Der Wandel von *ō* zu *ū* ist uns zwar mehrfach belegt[1], aber daß er bereits in das erste vorchristliche Jahrhundert zurückreichte und gar in die Literatur Eingang gefunden hätte, ist darum noch nicht bewiesen.

Die Form *Mutunus* ist also durch diese Darlegungen noch keineswegs geklärt, und ob wir dann die zuvor gegebene Deutung von *Mutinus* anzunehmen haben, bleibt fraglich. Denn offenbar müssen doch beide Varianten von demselben Punkte aus erklärt werden, wie sie ja auch unmittelbar nebeneinander auftreten. Wir verstehen nun dieses Nebeneinander in dem Augenblick, wo wir das System der etruskischen Namen zum Vergleich heranziehen. Da haben wir eine Gruppe eng zusammengehöriger Gentilizien, die unseren Formen formal genau entsprechen[2]. Nämlich einmal etrusk. *mutuna*, das vermittelst des bekannten -*na*-Suffixes von einem, dem latein. *mutto* zum mindesten lautlich genau entsprechenden etrusk. *mutu* abgeleitet ist (= *Mutunus*); daneben aber *Muttenus*, *Muttinus*, *Muttini*(*us*), *Modin*(*n*)*ius*, etrusk. *muteni* (= *Mutinus*), denen eine kürzere, ebenfalls mit -*na* erweiterte Form etrusk. *mutie*, fem. *mutia*, *Mutius*, *Modius* oder vielleicht einfach der Stamm *mut*- (**mut-na*) selbst zugrunde liegt. Entschließen wir uns also, *Mutinus* bzw. *Mutunus* innerhalb dieser Namensgruppe auf irgendeine Weise einzuordnen, so wäre damit auch die Stammbildung des Gottesnamens erklärt.

Nicht anders liegt es mit dem zweiten Namen, wobei wir uns zunächst auf die Form *Titinus* beschränken; die Varianten *Tutinus* und *Tutunus* werden weiter unten zur Sprache kommen. Und zwar entspricht *Titinus* einem anderen etruskischen Gentiliz, das

[1] F. Sommer, Handb. d. latein. Laut- u. Formenl.[2] 68.

[2] W. Schulze, ZGLEN 193f.

in einer *-io-* bzw. *ie*-Weiterbildung vorliegt: etrusk.-latein. *Titinius*, etrusk. *titnie*. In beiden Fällen handelt es sich wiederum um ein *-na*-Suffix, das dem Stamme **tit-* von etrusk.-latein. *Titus*, etrusk. *tite* angefügt ist.

Mit anderen Worten: Im Falle *Mutinus Titinus* lassen sich beide Bestandteile ihrer Stammbildung nach nur dann verstehen, wenn man sie in das System der etruskischen Namengebung einordnet und sie selbst damit als etruskische Namen auffaßt. Und daß auch die zuvor genannten *sodales Titii* in gleicher Weise verstanden werden können, bedarf nur eines Hinweises. Damit ist ein nicht unwesentliches Ergebnis gewonnen, nämlich die Tatsache, daß es sich überall hier um etruskische Gottheiten handeln muß. Unsere Auffassung, daß bei dem in phallischer Form vorgestellten „Erzeuger" die etruskische Geniusvorstellung vorliege, hätte damit von Seiten der Namensforschung eine erste Bestätigung erhalten.

Freilich, mit diesem Gewinn auf der einen Seite scheint auf der anderen ein nicht minder wichtiges Ergebnis unseren Händen entgleiten zu wollen. Wir hatten zuvor die ältere Auffassung erwähnt, wonach dem Doppelnamen des Gottes ein latein. *mutto* bzw. *titus* zugrunde liege. Durch die Einordnung in das etruskische Namenssystem würde diese Etymologie nunmehr als endgültig erledigt zu gelten haben. Zwar könnte man annehmen, daß das Appellativum *titus* dem Eigennamen ursprünglich zugrunde liege, daß er also gleichfalls den „Erzeuger" bedeutet habe, und daß auch die Ableitungen von der Wurzel **mut-* in gleicher Weise aufzufassen wären — in der Tat kommt eine entsprechende Namengebung auch sonst vor[1] — aber die Feststellung, daß es sich hier um etruskisches, dort aber um lateinisches Sprachgut handelt, scheint jede Kombinationsmöglichkeit auszuschließen.

In der Tat hat man so geurteilt[2]. Und doch wäre ein solcher Entscheid Alles eher als bindend. Denn zur Erklärung einer sprachlichen Übereinstimmung zwischen dem Etruskischen und Lateinischen — sie wäre ja nicht die einzige! — steht uns doch mehr als eine Möglichkeit zur Verfügung. Denn selbst wenn man die spontane Bildung eines schallnachahmenden Namens oder Appellativums in beiden Sprachen ablehnen sollte, so könnte man z. B.

---

[1] A. Nehring, l. c. 163f. Einen „Lallnamen" wie *Titus* wird man den dort genannten Bildungen sehr wohl zur Seite stellen können.

[1] A. Nehring, l. c. 156f. und H. Herter, l. c. 427f.

an die Herübernahme eines lateinischen Wortes in das Etruskische denken. Aber auch die weitere Möglichkeit bliebe zu erwägen, ob es sich nicht um eine jener originären Übereinstimmungen zwischen den indogermanischen Sprachen (hier speziell dem Lateinischen und Griechischen) und dem Etruskischen handelt, die sich, zumal durch die Forschung P. Kretschmers, in immer größerem Umfang haben aufzeigen lassen und die er neuerdings durch die Annahme einer „protindogermanischen Schicht" zu lösen versucht hat[1]. Für diese letzte Annahme würde sich dann auch noch die später zu besprechende Tatsache anführen lassen, daß nicht nur in der etruskischen, sondern auch in der kleinasiatisch-vorgriechischen Sphäre eine Reihe ähnlicher Namensbildungen sich nachweisen lassen.

Gleichviel nun, wie man sich hier entscheide — daraus, daß es sich bei *titus* und *mutto* um lateinische, im anderen Falle aber um etruskische Bildungen handelt, kann ein Einwand gegen eine engere Verbindung beider Gruppen nicht geführt werden. Aber sind wir denn wirklich gezwungen, eine solche Verbindung anzunehmen? Wäre es nicht einfacher, den *Mutunus Titinus* als einen Gott zu verstehen, der lediglich nach seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gens, der der *Titii Muttones*, benannt wäre?

So sicher hier nun eine gegenseitige Beziehung zwischen Gentil- und Gottesnamen besteht, ebenso sicher darf auf der anderen Seite die Möglichkeit verneint werden, daß diese Beziehung auf jene Art erklärt werden könne. Wissen wir doch, daß die *gens Titia* sich erst in der Gracchenzeit ihr Cognomen zugelegt hat, während umgekehrt der Name des Gottes sicherlich bis in eine sehr alte Schicht der römischen Religion hinaufreicht. Dazu kommt als weiterer Gegengrund, daß, wenn in der Tat der Geschlechtsname der ältere wäre, wir auf der anderen Seite eine Form *Titinus Mutunus*, nicht aber die überlieferte Reihenfolge *Mutunus Titinus* zu erwarten hätten. Aber auch von sprachlicher Seite her ergeben sich Schwierigkeiten. Eine Ableitung unseres *Mutunus* von *Mutto*, etrusk. *mutu*, wäre zwar an sich möglich, und auch *Titinus* könnte nicht nur, wie wir das zuvor annahmen, von *Titus*, sondern ebensogut von *Titius* aus gebildet sein[2]. Indessen, die Form *Mutinus* stammt auf keinen Fall von *Mutto*, sondern kann nur auf *Muttius* oder direkt auf den Stamm **mut-* zurückgeleitet werden.

---

[1] Glotta 14, 300f. [2] W. Schulze, ZGLEN 263.

So bleibt nur die umgekehrte Möglichkeit, nämlich die, daß die *gens Titia* sich im Anschluß an den Namen des Gottes, der zugleich ihr Geschlechtsgott war, das Cognomen *Mutto* zugelegt hat. Was folgt nun daraus? Daß man es auf den Phallos bezog, ist so gut wie sicher: Also muß man auch in dem Namen des Gottes diese Beziehung gehört haben. Und dieser Schluß läßt sich dann noch von einer zweiten Seite her bestätigen.

Wie *Mutunus* neben *Mutinus*, so steht, wie wir zuvor sahen, neben dem etruskischen Gentiliz *mutu* die Bildung *mutie*, *mutia*, etrusk.-latein. *Muttius* — zu denen man schon immer *Modius* mit seiner Weiterbildung *Modinnius* gestellt hat[1]. Eben dieses *Modius* kehrt nun in dem Namen des mythischen Gründers von Cures wieder, dessen Sage uns Dion. Hal. 2, 48 nach Varro berichtet. Zu dem Tempel des Quirinus im Gebiete von Reate, so heißt es da, sei einst eine vornehme Jungfrau gekommen, um an dem Tanze zu Ehren des Gottes teilzunehmen. Dabei sei sie plötzlich, von göttlicher Raserei ergriffen, in das Innere des Heiligtumes geeilt: *ἔπειτ᾽ ἐγκύμων ἐκ τοῦ δαίμονος, ὥς ἅπασιν ἐδόκει, γενομένη, τίκτει παῖδα, Μόδιον ὄνομα, Φαβίδιον ἐπίκλησιν.* Der Übereinstimmung mit der Romulussage sei nur kurz gedacht — wichtiger ist für uns hier die Tatsache, daß es sich abermals um eine wunderbare, göttliche Zeugung handelt. Dann kann es aber kaum noch ein Zufall sein, wenn der daraus entsprossene Sohn einen Namen erhält, der sofort an den des zeugerischen Gliedes erinnert. Vielmehr bestätigt es sich, daß die diesem Gentiliz wie auch den Namen *Mutunus* bzw. *Mutinus* gleichermaßen zugrunde liegende etruskische Wurzel **mut-* eine Beziehung auf den Phallos, ursprünglich also eine appellativische Bedeutung besessen hat[2].

Mit anderen Worten: Latein. *mutto* und die ihm gleichlautende etruskische Wurzel **mut-* mitsamt ihren Ableitungen sind nicht nur dem lautlichen Bestande, sondern auch ihrer Bedeutung nach identisch. Der Gott hat demnach zum Mindesten seinen ersten

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 194.

[2] Mit der Erkenntnis, daß die appellativische Bedeutung das Ältere ist, erledigt sich, wie wir glauben, das Schwanken W. Schulzes ZGLEN 194 Anm. 2. — Für den Übergang des Appellativums in die Namensgebung vgl. E. Herbigs Aufsatz über „Etruskisches Latein", Indog. Forsch. 37, 163f., wo eine ganze Reihe von Fällen behandelt ist. Unserem Falle etrusk.-latein. *mutto*, *Mutto*, etrusk. *mutu* ganz ähnlich ist ein zweiter, wo gleichfalls ein *-o/u-*Stamm vorliegt: etrusk.-latein. *Maro*, etrusk. *maru* (W. Schulze, ZGLEN 189), das ursprünglich ein Amtstitel, also wiederum ein Appellativum gewesen ist (A. Torp, Die vorgriech.

Namen um seines phallischen Charakters willen erhalten. Damit ergibt sich sogleich aber die weitere Frage, ob nicht auch der zweite Name auf ähnliche Weise zu verstehen sei. In der Tat wird es einer unbefangenen Betrachtungsweise am Nächsten liegen, ebenso wie in *Mutunus* den *mutto*, so auch in *Titinus* den Namen des *titus* zu erkennen. So daß also die Wurzel *tit-* gleichfalls auf etruskischer Seite ihr Analogon besessen hätte und dort in die Namensbildung (*Titus*, *Titius*, *Titinius* usw.) übergegangen wäre[1]. Aber wie wäre dann dieser Doppelname zu verstehen?

Hier gilt es zunächst, auf eine ältere Erklärung ausführlicher einzugehen. Wissowa hat nämlich die Ansicht vertreten[2], es handle sich „um einen in der altrömischen Religion häufigen Doppelnamen, der den Begriff einer Gottheit sozusagen an seinen entgegengesetzten Polen erfasse" — einen Doppelnamen ähnlich also dem der *Panda Cela*, *Abeona Adeona*, *Edula Potina* u. A. m. Denn offenbar habe man es hier „mit einer über die Geschlechtsbeziehungen zwischen Mann und Weib waltenden Gottheit zu tun, deren Natur in dem von den beiderseitigen Geschlechtsteilen (einerseits *mutto*, andererseits einem fast verschollenen *titus*) hergeleiteten Namen zum Ausdruck kommt"[3].

Dieser Auffassung gegenüber ist zunächst auf eine Schwierigkeit hinzuweisen: Es läßt sich nicht recht entscheiden, wie man jene beiden Etyma auf die Geschlechter zu verteilen habe[4]. *Mutto* ist zwar einerseits = *mentula*, auf der anderen Seite aber begegnet uns bei Hesych die Glosse *μυττός* als *τὸ γυναικεῖον* gedeutet — und

Inschr. v. Lemnos 40f.; S. Bugge, Verhältn. d. Etrusk. z. Indog. 168; P. Kretschmer, Glotta 14, 312). Und ebenso ist wohl auch etrusk.-latein. *subulo* „Pfeifer" gegenüber dem Gentiliz *suplu*, *śuplu* (F. Skutsch, Glotta 4, 189 Anm. 2) aufzufassen. Dafür, daß Eigennamen mit phallischer Bedeutung auch sonst vorkommen, werden wir weiter unten Beispiele aus den vorgriechisch-kleinasiatischen Sprachen bringen. Analogien aus modernen Sprachen liegen nahe genug. Siehe auch die nächste Anmerkung.

[1] *Titus* als schallnachahmende Bildung (zuletzt W. Goldenberger, Glotta 18, 47f.) mochte sich besonders als Kosenamen für Knaben eignen und wird wohl von da aus seinen Weg in die allgemeine Namengebung gefunden haben. Daß solche Kosenamen auch der sexuellen Sphäre entstammen, zeigte z. B. Arist. Pax. 1300 u. Schol.: *Πόσθων*] *ὑποκοριζόμενοι οὕτως ἔλεγον τὰ παιδιά. ἢ οὕτω λέγεται τοῦ βρέφους τὸ αἰδοῖον* und die Beispiele bei W. Goldenberger, l. c. 51f.

[2] G. Wissowa, Gesamm. Abh. 325; RuK² 243; R. Peter bei Roscher II 1, 205; O. Weinreich, l. c. 5, 1308; R. Thurneysen, l. c. 335.

[3] G. Wissowa, RuK² 243. [4] G. Wissowa, RuK² 243 Anm. 7.

ebenso bezeichnet *titus* zwar, wie wir sahen, das männliche Glied, was dann aber wiederum nicht hindert, daß das Lexikon des Photios *τιτίς* mit: *τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον . . . καὶ ἡ κέρκος* erklärt. Eine scharfe Scheidung der Bedeutung, wie sie für die Annahme einer polaren Namengebung doch Voraussetzung wäre, läßt sich demnach nicht durchführen, ja, eine solche Namengebung ist bei dem ausgesprochen zeugerisch-männlichen Charakter des Gottes noch nicht einmal wahrscheinlich. Sehr viel angebrachter will es uns deshalb erscheinen, den Doppelnamen nach Analogie des (sogleich noch ausführlicher zu besprechenden) *Aius Locutius* zu erklären, als doppelte Wiedergabe des gleichen Begriffes. *Mutinus* und *Titinus* bedeuteten also dasselbe, trügen mithin beide die Beziehung zum männlichen Gliede in sich. Und dafür scheint uns ein ganz bestimmtes und bisher noch nicht genügend beachtetes Moment zu sprechen. Der Doppelname *Mutinus Titinus*, von dem alle bisherige Erörterung ausgegangen ist, ist keineswegs die einzige oder auch nur die überwiegende Form, unter der uns der Gott in der Überlieferung begegnet. Sie findet sich vielmehr allein bei Festus p. 154 M. und Paul. Fest. p. 155 M., während die zahlreichen Zitate der Kirchenväter (die naturgemäß ein besonderes Interesse an diesem für sie anstößigen Kulte nahmen) entweder nur eine der beiden Bezeichnungen kennen oder gar von zwei Göttern *Mutunus* und *Tutunus* reden[1]; ihr Zeugnis besitzt schon darum einen besonderen Wert, weil es in den meisten Fällen auf keinen Geringeren als Varro zurückgehen wird. Wir müssen also schließen, daß, wenn anders das Wesen des Gottes in seinem Namen zum Ausdrucke kommt und dessen beide Hälften für sich stehend ihn zu bezeichnen vermögen, sie dann das Gleiche bedeutet haben müssen, daß sie beide also die Beziehung zum Phallos enthalten haben.

Von hier aus ist aber nur noch ein Schritt bis zur endgültigen Lösung. Wir hatten zuvor den *Aius Locutius* als Parallele zum Doppelnamen *Mutinus Titinus* herangezogen: Er ist dies aber auch, insofern auch bei ihm die doppelte Namensgebung keineswegs das Ursprüngliche war[2]. Sondern wie wir dem *Tutunus* oder *Mutunus* gelegentlich vereinzelt auftretend begegnen, so spricht auch Varro bei Gell. 16, 17, 2 nur von *Aius*; Cicero (de div. 1, 45, 101; 2, 32, 69) nennt ihn *Aius loquens* und die Umschreibung bei Plutarch. *Φήμη καὶ Κληδών* (Cam. 30; fort. Rom. 5) setzt ein „*Aius et Locutius*“ voraus,

[1] Die Zeugnisse bei R. Peter, l. c. 204f.; H. Herter, l. c. 421f.

[2] Walter F. Otto, Rhein. Mus. 64, 459.

das einer Zusammenstellung „*Mutunus et Tutunus*“ (vgl. Arnob. a. g. 4, 11; Tert. ad nat. 2, 11) genau entspricht. Warum nun ist der Gott *Aius* bzw. *Aius loquens* zum *Aius Locutius* geworden? Man hat, wie wir glauben, mit vollem Rechte darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Doppelnamen um eine Nachbildung der menschlichen Namensform handelt[1]. So haben wir auch sonst z. B. den ganz nach gleicher Art benannten *Modius Fabidius*, wir haben ferner den *Mamurrius Vetturius*[2], die *Lucia Volumnia* (oder wie sonst die Salier die Juno angerufen haben[3]), und schließlich die *Anna Perenna*, die bei Varro sat. Men. 506 B. noch als *Anna ac Peranna* begegnet[4]. Dasselbe Bestreben aber hat offenbar auch dem zweiten Teil des Namens die Form *Locutius* gegeben, die ihn in die Reihe von menschlichen Gentilizien wie *Acutius*, *Balbutius*, *Betutius*, *Vinutius* zu stellen schien. Auch hier also sollte eine Angleichung an die menschliche Namenbildung erreicht werden, wobei der andere Namensbestandteil, *Aius*, möglicherweise geradezu das Vorbild abgegeben hat: Lag doch die Gleichsetzung mit dem in zahlreichen Weiterbildungen verbreiteten Gentiliz *Aius*[5] nahe genug (wenn es auch ursprünglich sicherlich nichts mit dem Gottesnamen zu tun gehabt hat[6]).

Ebenso ist nun die Entstehung des Namens *Mutinus Titinus* zu beurteilen. Die Phasen der Entwicklung sind etwa so verlaufen, daß zunächst von dem Stamme **mut-*, der das männliche Glied bedeutete, in Anlehnung an einen bekannten Bildungstypus menschlicher Namen ein Gottesname *Mutinus* oder *Mutunus* geschaffen wurde. Da aber der Gott selbst nun einmal nichts Anderes war als ein göttlicher Phallos, konnte er daneben oder an anderem Orte nach dieser seiner Wesenheit als *titus* bezeichnet werden. Diese zweite Bezeichnung hat man dann, nach dem Vorbild von *Mutinus* und gleichfalls nach Analogie der menschlichen Namenbildung, zu *Titinus* umgebildet, zugleich aber auch diesen neuen Namen mit jenem anderen, wiederum auf Grund der gleichen Analogie, zu dem Doppelnamen *Mutinus Titinus* vereinigt.

Daß diese Erklärung eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, läßt sich noch von einer anderen Seite her erhärten. Neben der Form *Titinus* bestehen bekanntlich noch die Varianten *Tutinus-Tutunus*, die wir noch nicht besprochen haben. Hier scheint uns eine jüngst

---

[1] Walter F. Otto, l. c. 459; Wiener Stud. 44, 326.
[2] G. Herbig, Glotta 5, 248; RuKE 12; W. F. Otto, Wiener Stud. 34, 329f.; 331.
[3] Wissowa, RuK² 558 Anm. 5.
[4] W. F. Otto, l. c. 323f.
[5] W. Schulze, ZGLEN 116f.
[6] W. Schulze, ZGLEN 118 Anm. 5.

vorgetragene Anschauung[1] das Richtige zu treffen. *Titinus* hat sich nach dem Vorbilde von *Mutinus* zu *Tutinus*, und dann weiterhin nach dem von *Mutunus* zu *Tutunus* gewandelt[2]. Der erste Name hätte also auch nach der Seite der Vokalisierung hin als Vorbild gedient und damit würde die analoge Erklärung der Stammbildung ihre Bestätigung erhalten haben.

Fassen wir nunmehr zusammen. Es hat sich für uns bei den verschiedensten Gelegenheiten ein Gott beobachten lassen, der eine Reihe bemerkenswerter Übereinstimmungen mit dem von uns erschlossenen etruskischen Gotte **Titus* = Genius besitzt. Nicht nur, daß er unter der Form eines göttlichen Phallos vorgestellt wird und als solcher in Wirksamkeit tritt, er wird auch, wie das Verhalten der Braut gegenüber dem *Mutinus Titinus* zeigt, als die in dem einzelnen menschlichen Zeugungsakte mitwirkende göttliche Kraft gefaßt und zudem vermittelst einer suffixalen Weiterbildung von eben jenem Worte *titus* bezeichnet, das wir als Name des Genius aus der Interpretation der faliskischen Inschriften erschlossen hatten. Kein Zweifel also, daß wir damit eben unseren gesuchten Gott **Titus* wiedergefunden haben.

Kehren wir nunmehr zu jenen Inschriften zurück! Nachdem jetzt die Deutung des ersten Wortes gesichert ist, steht auch unsere Auffassung des zweiten Wortes, die in ihm einen Genetiv **Mercuvii* erkannte, nichts mehr im Wege. Und daß dieser **Mercuvius* niemand Anderes als der Gott ist, den man in Rom mit einer unwesentlichen Variante des Stammbildungssuffixes als *Mercurius* bezeichnete, hat sich uns ebenfalls bereits mit Sicherheit ergeben. Erscheint damit die Deutung von falisk. „*titoi mercui*“ = „*genio *Mercuvii*“ bzw. „*Mercurii*“ bereits so gut wie gesichert, so wird es vielleicht doch noch von Nutzen sein, für die merkwürdige Vorstellung, daß der Genius eines Gottes sich im Phallos darstelle, noch einen weiteren Beleg heranzuziehen. Von hier aus nämlich verstehen wir erst ganz einen Mythos, dessen etruskischer Ursprung und dessen Beziehung zum Genius uns bereits einmal beschäftigt hat. Zuvor war ja die Vermutung ausgesprochen worden (und wir hoffen, daß sie sich inzwischen bestätigt haben wird), daß der göttliche Phallos im Herdfeuer, der der Sage nach den späteren König Servius Tullius gezeugt hatte, nichts Anderes als der etruskische Genius gewesen sei. Die

[1] H. Herter, l. c. 426; vgl. A. Sonny, Arch. f. lat. Lexik. 10, 383.
[2] Lit. über Reimwörter bei M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gr.[5] 194.

römische Tradition hat ihn bekanntlich nicht nur dem Lar familiaris, sondern nach anderer Fassung auch dem Gott Volcanus gleichgesetzt (Ovid. fast. 6, 626f.; Dion. Hal. 4, 2, 3; Plut. de fort. Rom. 10). Und daß es sich dabei um eine alte Vorstellung handelt, zeigt die Tatsache, daß der sagenhafte Gründer von Präneste, dessen Mutter ihn auf ähnliche Weise (durch eine vom Herde in ihren Schoß gesprungene Kohle) empfangen haben soll, ebenfalls als Sohn des Volcanus bezeichnet wird (Cato im Schol. Veron. ad Verg. Aen. 7, 681; Vergil Aen. 7, 679; 10, 544; Serv. ad Verg. Aen. 7, 678; vgl. Solin 2, 9). Wiederum hat man freilich von einer griechisch beeinflußten Sage gesprochen[1] — sicherlich hier mit ebensowenig Recht als bei der anderen Version. Denn wenn, wie wir glauben und an anderer Stelle noch zu zeigen hoffen, Volcanus ebenfalls ein ursprünglich etruskischer Gott gewesen ist[2], so wird die Sachlage mit einem Schlage klar: Der zeugerische Phallos des Volcanus, der sich im Herdfeuer erhoben hatte — er war nichts Anderes als sein *titus* oder, römisch gesprochen, als ein Genius. Ein Gegensatz zu jener früheren Deutung als Genius schlechthin ist damit nicht gegeben. Denn daß man, wenn schon hier ein solcher Genius zu erkennen war, ihn um seines Erscheinens am häuslichen Herde willen als den des Feuergottes Volcanus bezeichnete, war ja nur natürlich. Und von da aus fällt dann auch die anscheinend so verschiedene Deutung, die die antike Überlieferung gegeben hat, in eins zusammen: Der Lar familiaris und der Gott Volcanus sind beide nur eine durchsichtige *Interpretatio Romana* der gleichen etruskischen Vorstellung, des **Titus* oder im Besonderen des **Titus Volcani*.

Es begegnet uns also in der Überlieferung selbst im Grunde genau die gleiche Anschauung, auf die wir durch unsere Folgerungen von ganz anderer Seite her gekommen waren. Überdenken wir, ehe wir weiter gehen, noch einen Augenblick die Konsequenzen. Nicht daß man wie in Rom, so auch bei den Etruskern vom Genius eines Gottes gesprochen hat, ist das Bemerkenswerteste; der uns bezeugte Genius Jovialis mußte, wie gesagt, ein solches Ergebnis geradezu erwarten lassen. Wohl aber darf die Tatsache, daß man den göttlichen Genius sich in Etrurien als den *titus*, d. h. den Phallos des Gottes vorgestellt hat, als eine Besonderheit vermerkt werden. Diesen Genius, den wir doch römischer Auffassung folgend etwa als den Ausdruck der höchsten Wesenheit des Gottes, als dessen ge-

[1] G. Wissowa, RuK[2] 231. [2] Vgl. G. Herbig, RuKE 7.

steigertes göttliches Prinzip zu betrachten hätten[1] — hier stellt er sich in so gänzlich anderer Form dar. Aber darin offenbart sich nur ein Unterschied, der, wie wir bereits zuvor betont haben, die römische und etruskische Geniusvorstellung auch sonst scheidet (mag sich daneben des Gemeinsamen genug finden). Gewiß versteht auch der Römer den Genius als seinen Erzeuger, aber im Gegensatz zur betont sexuellen Form des etruskischen *Titus* fehlt bei jenem das zeugerisch-sexuelle Moment sonst gänzlich. Er bedeutet überall den Gedanken an das Leben überhaupt und ebenso die Ableitung „*genialis*" das „Lebensvolle, Strotzende, Lachende, auch das dämonisch Glückliche"; eine besondere Beziehung zur Erotik bleibt auch hier ganz aus dem Spiele[2]. Suchen wir dagegen nach Gottheiten, die sich gerade in jener Besonderheit, die den etruskischen Genius von dem römischen unterscheidet, vergleichen lassen, so kommen wir auf Parallelen, die einem Gebiete entstammen, bei dem Übereinstimmungen mit dem Etruskischen immer eine erhöhte Beachtung verlangen: der Welt der vorgriechisch-kleinasiatischen Kultur.

Wir meinen jene Gruppe verwandter Gottheiten, die uns G. Kaibel in seiner nachgelassenen Untersuchung erschlossen hat[3], die Daktylen, Telchinen, Kabiren, Konisaloi oder wie immer sie heißen: Auch sie sind ja ihrem Wesen nach zeugerisch gedachte Gottheiten und als solche oft nicht anders vorgestellt als geradezu unter der Form des Phallos[4]. Sie lassen sich also unmittelbar vergleichen und schon dies muß uns darauf aufmerksam machen, daß wir hier über eine bloße Analogie, über eine bloße religionsgeschichtliche Parallele weit hinaus kommen. In der Tat glauben wir dann auch im Einzelnen auf eine Reihe bemerkenswerter und ganz unverkennbarer Übereinstimmungen aufmerksam machen zu können, die geeignet sind, unsere Vermutung zu bekräftigen.

Denn nicht nur, daß der Name des Gottes **Titus* mitsamt seinen Ableitungen auf kleinasiatisch-vorgriechischer Seite seine Entsprechungen besitzt: Wir dürfen hinzufügen, daß wir mit ihnen zugleich auch wieder in den Kreis jener soeben genannten Gott-

[1] Walter F. Otto, RE 7, 1164.

[2] Walter F. Otto, RE 7, 1158f.; Die Manen 62.

[3] „*Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*", Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1901, 488f.; dazu neuerdings: H. Herter, *De dis Atticis Priapi similibus.* Bonner Diss. 1926.

[4] G. Kaibel, l. c. 490 über *Κονίσαλος* und *Ἰλάων*; 513 über die Kabiren und Attis; vgl. auch 496, 499, 515.

heiten kommen: *Τίτυρος, Τίτυος, Τιταία*[1], *Τιτίας*[2], *Τίταξ — Τιτακίδαι*[3], *Τιτάρων — Τιταρήσιος*[4], um nur einige zu nennen[5] — sie alle stehen in Beziehung zur Welt des Phallischen und Zeugerischen und müssen darum mit unseren etruskischen Beispielen zusammengestellt werden[6]. Aber auch für eine zweite von uns erschlossene Gruppe etruskischer Namen — *Mutto, Muttius, Mutunus, Mutinus* — scheinen sich auf der anderen Seite gleichfalls Entsprechungen zu ergeben. Eine der verbreitetsten kleinasiatischen Namengruppen stellt Ableitungen von einem Stamme **muta-* oder **mut-* dar: *Μουτας, Μωτας, Μωτιας, Μοτυλος, Ἀδρα-μυτης, Ἀρσα-μοτης* u. A. m.[7]. Hier liegt bereits an sich eine Verbindung mit der etruskischen Gruppe nahe. Bedenken wir nun weiter, daß sich unter jenen phallischen oder nach dem Phallos genannten Gottheiten auch ein Sohn des Poseidon befindet, *Ἱλάων*[8], daß dann auch *Τίτυος* die gleiche Abkunft zugeschrieben wird[9], so werden wir nicht mehr zögern, nach Useners Vorgang einen weiteren Sohn des Gottes, der einen zu jener Gruppe gehörigen Namen trägt, *Μύτων*, den Gründer und Eponymos von *Μυτιλήνη* auf Lesbos, mit dem etruskisch-lateinischen *Mutto-Mutunus* zu verbinden[10]. Auch in seinem Namen wie in dem des *Τίτυος* hätte dann die zeugerische Kraft ihren Ausdruck gefunden.

Ein zweiter Fall ist vielleicht noch bemerkenswerter. Es ist eine Tatsache, die sich durchgehend beobachten läßt, daß jene kleinasiatischen Gottheiten mit einer Mutter- oder Erdgottheit verbunden auftreten: So stehen die idaeischen Daktylen neben der Großen Mutter, der bithynische *Πάπας* neben der *Μᾶ*[11], Herakles der Daktyl neben Demeter[12]. Wenn es nun von Tages, dem Sohne des etruskischen Genius heißt, er sei aus der Erde emporgepflügt worden (Cic. de div. 2, 23, 50; Ovid. met. 15, 553), so scheint doch

---

[1] G. Kaibel, l. c. 490. [2] G. Kaibel, l. c. 494.

[3] G. Kaibel, l. c. 495. [4] G. Kaibel, l. c. 505.

[5] Über den von Kaibel noch dazu gestellten Namen der Titanen vgl. jetzt P. Kretschmer, Glotta 14, 309f.

[6] Über ihren kleinasiatischen Charakter zuletzt A. Nehring, l. c. 158f.

[7] P. Kretschmer, Einl. i. d. Gesch. der griech. Sprache 367; Glotta 13, 208f.; J. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier 158f.; 288.

[8] G. Kaibel, l. c. 490; H. Herter, 56f. [9] H. Herter, l. c. 56 Anm. 1.

[10] H. Usener, Götternamen 327, wo auch die Zeugnisse.

[11] G. Kaibel, l. c. 498.

[12] G. Kaibel, l. c. 507. Zur allgemeinen Vorstellung vgl. auch A. Dieterich, Mutter Erde 105f.

auch hier die Erde als empfangendes und gebärendes Element neben dem zeugenden „*titus*“ oder Genius zu stehen[1].

Schon hier muß es sich, wie wir glauben, bestätigen, daß mehr als eine bloße äußere Übereinstimmung vorliegt. Wir sind vielmehr auf einen gemeinsamen Vorstellungskreis gestoßen, der ebenso, wie er im griechischen Osten der olympischen Götterwelt voraufgeht, so auch im Westen der späteren, eigentlich römischen Geniusvorstellung gegenüber eine ältere — wie wir sahen: spezifisch etruskische Entwicklung darstellt. Damit schließt sich aber vorgriechisch-kleinasiatisches und etruskisches Gut hier zu einer einheitlich durchgehenden, den klassischen Kulturen voraufliegenden Schicht zusammen, nicht anders, als sie das auch sonst tun: in der Frage der ethnischen Verwandtschaft und im Sprachlichen, besonders in der menschlichen und in der göttlichen[2] Namengebung.

Dieses Ergebnis gibt uns den Mut, noch eine weitere Beobachtung zu verfolgen, die uns zugleich ermöglicht, eine ganze Klasse etruskischer Denkmäler zu deuten. Es ist bekannt, daß in Phrygien der Phallos sich als Grabmonument feststellen läßt, daß auch das übrige Kleinasien die gleiche Erscheinung in mehr oder weniger ausgeprägtem Umfange zeigt[3]. Was schon die äußere Form dieser Monumente nahezulegen schien, hat dann Kaibel zu beweisen unternommen: ihr enger Zusammenhang mit der von ihm erschlossenen Welt zeugerischer Dämonen und göttlicher Phallen. Man könne es niemandem verwehren, so sagt er, jene phrygischen Grabphalloi mit dem Namen eines der idaeischen Daktylen etwa als *κονίσαλοι* zu bezeichnen. Und fährt dann fort: „Wenn nun aber Konisalos ein Daktyl war und über seine Eigenart kein Zweifel sein kann, so werden alle Daktylen dem einen wesensgleich sein, und wenn Pausanias (8, 34, 2) von einem Grabhügel bei Megalopolis erzählt, der im Volksmunde *Δακτύλου μνῆμα* hieß, so braucht man nicht mehr von einem mißverstandenen Grabphallos zu reden[4], sondern

---

[1] Über die Identität von „Pflügen“ und „Zeugen“ bzw. den entsprechenden Gebrauch von *ἀρoῦν* und *arare* vgl. A. Dieterich, Mutter Erde 47; 78f.; 107f.

[2] Zuletzt: G. Herbig, RuKE 8 und die Literatur auf S. 26f.

[3] A. Körte, Athen. Mitt. 24, 7, Taf. I 1; dazu F. Schachermeyer, l. c. 41, 376f.; E. Pfuhl, Arch. Jahrb. 1905, 88f.; Berl. Beschreibung d. antik. Skulpturen nr. 1151, 1152; Perrot-Chipiez V, 51 fig. 18—19; P. Jacobsthal, Athen. Mitt. 33, 414; 426 fig. 1; 427; A. Dieterich, Mutter Erde 104; O. Kern, D. Religion d. Griechen 1, 37; 140.

[4] So auch die Ansicht A. Körtes, l. c. 7.

der Phallos war ein wirklicher Daktyl, nur freilich kein Finger[1]".

Diese Erkenntnis ist für uns insofern von besonderer Bedeutung, als sich in Etrurien das genaue Gegenbild zu den kleinasiatischen Monumenten beobachten läßt. Auch da sind die gleichen phalloiden Grabdenkmäler vorhanden, und zwar über das gesamte Gebiet der etruskischen Kultur verbreitet, von Bologna bis hin zu den Städten Latiums. Denn daß die gesamte Gruppe von Monumenten „*in forma di pigna*" bzw. „*in forma spheroidale*"[2] nichts Anderes ist als eine Darstellung des Phallos — das hat man schon früher erkannt[3] und hat es auch neuerdings, abweichenden Deutungen gegenüber, wieder mit Nachdruck betont[4]. Und wenn gleichwohl der Herausgeber der caeretanischen Funde die in der dortigen Nekropole zu Tage gekommenen Cippen unter Hinweis auf die Bekränzung ihres oberen Teiles als rudimentäre Nachbildungen menschlicher Figuren hat deuten wollen[5], so darf hier nur an eine Sitte wie die Bekränzung des lavinischen Phallos (August. De civ. Dei 7, 21) erinnert werden, um die mangelnde Stichhaltigkeit dieses Argumentes sofort zu erweisen. Darüber hinaus aber läßt die Tatsache, die am Besten in Caere, aber auch sonst zu beobachten ist, daß nämlich sämtliche „*cippi a forma di colonetta*" — d. h. die unserer Ansicht nach phallischen Cippen — sich ausschließlich auf den Gräbern männlicher Verstorbener vorfinden[6], über die Bedeutung des Monumentes nicht gut einen Zweifel aufkommen.

---

[1] G. Kaibel, l. c. 490. Über δάκτυλος = αἰδοῖον vgl. O. Weinreich, Antike Heilungswunder 21f.

[2] Hier eine Reihe von Belegen: W. Amelung, Skulpt. d. Vatikan. Mus., II Taf. 11, 40a. 45; p. 109. 116; Beschreibung d. ant. Skulpt., Berlin 1 nr. 1220; R. Bianchi Bandinelli, Mon. Linc. 30, 477f.; P. Ducati, Mon. Linc. 20, 471f.; Durm, Bauk. d. Griech. u. Röm. fig. 141. 149. 164; das Auftreten mehrerer Phalloi nebeneinander auf der Plattform des Grabes von Albano erinnert an das Grab des Porsenna (Varro bei Plin. nat. hist. 37, 91f.) und an die in Caere gefundenen „*lastroni portacippi*"; J. Martha, L'art etrusque fig. 161—163, p. 211f.; F. Matz, Antike 3, 282f.; R. Mengarelli, Not. scav. 1915, 355f.; L. A. Milani, Il museo archeol. di Firenze II tav. 126; dazu die Beschreibg. I, 292; A. Minto, Monum. Linc. 30, 629f.; H. Mühlestein, Kunst der Etrusker 1, 93 Anm. 1; Abb. 210f.; 238. Die Liste ließe sich leicht vermehren.

[3] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 266 Anm. 59b; A. Dietrich, Mutter Erde 10f.

[4] E. Pfuhl, Arch. Jahrb. 1905, 91; R. Bianchi Bandinelli, l. c. 477f.

[5] R. Mengarelli, l. c. 358f.

[6] R. Mengarelli, l. c. 357: „*Tutti i cippi a forma di colonetta si referiscono a maschi; tutti i cippi a forma di casa o di sarcofago, o di forma parallelepipeda. sono di femmine.*"

Man hat diese gewichtige Übereinstimmung zwischen etruskischem und kleinasiatischem Grabritus schon immer gebührend hervorgehoben[1]; ihr ließen sich andere, in neuerer Zeit ebenfalls beobachtete Übereinstimmungen zur Seite stellen[2]. Indessen, wir glauben, daß man über die Feststellung äußerer Übereinstimmungen noch einen Schritt hinausgehen darf. Denn war es erlaubt, in den kleinasiatischen und vorgriechischen Grabphallen *κονίσαλοι* oder *δάκτυλοι* zu sehen, so vermag man der Konsequenz nicht mehr auszuweichen, daß dann auch die etruskischen Phallen ihrem Wesen nach bedeuten, was sie ihrer äußeren Form nach sind — eben *titi*, d. h. sichtbaren Ausdruck des zeugerischen Prinzips, des Genius.

In der Tat hat man ähnliche Ansichten bereits geäußert. Durch den Grabphallos, so hat man vermutet, solle „die erloschene Zeugungskraft" „lebendig erhalten" werden[3], oder es solle „in der mütterlichen Erde neue Zeugung stattfinden": die Phallen der Gräber seien gleichsam „in der Erde Schoß gestoßen"[4]. Vielleicht läßt sich dies durch ein literarisches Zeugnis, noch etwas schärfer fassen.

Nach der phrygischen Attissage bleibt von Attis nur der kleine Finger lebendig (Arnob. adv. g. 5, 7). Kaibel[5] bemerkt dazu: „Das ist der *δάκτυλος*, das *αἰδοῖον*, sein Unsterbliches"[6] und erinnert daran, daß, nachdem der dritte der samothrakischen Kabiren von seinen Brüdern erschlagen worden ist, nur sein *αἰδοῖον* erhalten bleibt und in einer heiligen Lade aufbewahrt wird (Clemens Protr. c. 19, 4). Zum Mindesten das letzte Zeugnis scheint mir beweiskräftig zu sein. Lade und Grab entsprechen einander; in ihm, im Schoße der Erde, erhält sich die Zeugungskraft lebendig, die sich dann in der Nachkommenschaft des Toten, in der Abfolge der Generationen auswirkt[7]. Dürfen wir nun auf Grund der kleinasiatischen

[1] A. Dieterich, l. c. 104; E. Pfuhl, l. c. 90 f.

[2] G. Karo, Die Antike 1, 230 f.

[3] G. Körte, l. c. 10. [4] A. Dieterich, l c. 104.

[5] l. c. 513. [6] Über die Gleichung Finger = Phallos vgl. die bereits zuvor zitierten Bemerkungen von O. Weinreich, Heilungswunder 21 f.

[7] Man ist versucht, auch die römische Sitte, einen Finger der Leiche getrennt zu bestatten, hier heranzuziehen (Paul. Fest. p. 148 M.; vgl. Varro de l. l. 5, 23), die in den bei S. Cesareo gefundenen Krügen ihre Illustration erhalten hat (Dessau 7839; Hülsen, CIL VI add. p. 3455). Indessen, gegen die Gleichung Finger = Phallos spricht hier die Tatsache, daß diese Bestattungsform auch für weibliche Personen gilt. Will man also an einer Beziehung zu jener kleinasiatischen Vorstellung festhalten (was durch Vermittlung der Etrusker vielleicht möglich wäre), so müßte man mindestens annehmen, daß der ursprüngliche Sinn des Brauches in Rom nachträglich verdunkelt worden sei.

Vorstellung einen Schluß auf die Bedeutung der etruskischen Grabphallen wagen, so wären sie in der Tat das Abbild des **Titus* oder Genius, und dieser wäre in einem weiteren Punkte dem römischen analog, der ja ebenfalls die göttliche Zeugungskraft bedeutet, die innerhalb des Geschlechtes fortwirkt und das Leben der Vorfahren im Kinde fortsetzt[1]. —

Damit dürfte unsere Deutung der faliskischen Inschriften nach allen Seiten hin sichergestellt sein. Wir können nunmehr endlich daran gehen, sie auf ihre Bedeutung für unser Hauptproblem, die Frage nach dem etruskischen Gotte Mercurius, auszuwerten. Das Ergebnis liegt auf der Hand. Denn finden wir einen dem römischen Gotte fast gleichnamigen Vertreter des griechischen Hermes auf südetruskischem Boden, so muß sich dadurch bestätigen, was uns zuvor schon die Untersuchung des Namens *Mercurius* lehrte: daß es sich hier offenbar um einen ursprünglich etruskischen Gott handelt.

Dieses Ergebnis läßt sich nun noch durch eine archäologische Betrachtung ergänzen und weiterführen. Die faliskischen *paterae*, die unsere Inschriften tragen, entstammen wohl erst dem 3. bis 2. Jahrhundert. Aber daß der Kult des Gottes an dieser Stätte weit höher hinaufgeht, vermag ein anderer Fund zu lehren: Das prachtvolle, zum Tempel gehörige Akroter[2], das zeitlich noch in die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert gerückt werden muß[3]. Mindestens in die gleiche Zeit darf demnach die Gründung des Heiligtumes gesetzt werden. In unmittelbarer Nähe Roms hat also, bevor noch dort der griechische Gott seine offizielle Aufnahme gefunden hat, im südlichen Etrurien ein offenbar bedeutender Kult eines Gottes **Mercuvius — Mercurius* bestanden.

Wir glauben, daß sich auch daraus mit zwingender Notwendigkeit der Schluß ergibt, Mercurius müsse aus Etrurien nach Rom gekommen sein. Wir dürfen also abschließend behaupten: Bei der Aufnahme des griechischen Gottes Hermes in der Hauptstadt von Latium hat das Nachbarland jenseits des Tiber Vermittlerdienste geleistet; das Etruskische erweist sich hier als der Träger des griechischen Einflusses innerhalb der Entwicklung der römischen Religion.

---

[1] W. F. Otto, Die Manen 61.

[2] P. Ducati-G. Q. Giglioli, Arte etrusca 122 fig. 14.

[3] G. Q. Giglioli, l. c. 23 u. 25 (im Gegensatz zu der etwas jüngeren Datierung R. Mengarellis, Röm. Mitt. 22, 296).

Wir haben nunmehr zu prüfen, inwieweit sich unser Ergebnis mit den Tatsachen des römischen Mercurkultes vereinigen läßt.

2.

Die Frage nach dem Ursprung des römischen Mercurkults hat man bisher damit beantwortet, daß der unmittelbare zeitliche Zusammenhang zwischen seiner Einführung (495 v. Chr.) und der von Ceres, Liber und Libera (496 v. Chr.) die Wichtigkeit der Getreideeinfuhr aus dem Süden Italiens zeige[1] und daher an einer unmittelbaren griechischen Entlehnung, wie sie für diese Dreiheit sichersteht, auch bei Mercur nicht gezweifelt werden könne. Und wurde demgegenüber einmal die Frage einer etruskischen Vermittlung erwogen, so hat man sich darauf berufen, daß der griechische Hermes in Rom sich ganz ausschließlich in einen Gott des Handels und der Kaufleute verwandelt habe, während umgekehrt seine etruskische Erscheinungsform — die auf den Spiegeln als *turms* bezeichnete Gottheit[2] — einen solchen Zug nirgends erkennen lasse[3].

In der Tat steht bei Mercurius dieser Charakter stark im Vordergrund. Schon die Weihung des Tempels war mit der Einrichtung einer *annona* und eines *collegium mercatorum* verbunden, dessen Mitglieder den Stiftungstag als besonderen Festtag begingen und nach dem Gotte sich als *Mercuriales* bezeichneten. Und in dieser Funktion eines Gottes der Kaufleute und des Handels erscheine Mercurius, so hat man gesagt, dann auch allenthalben sonst: an den in Rom für ihn bezeugten Kultstätten geringeren Ranges, in den inschriftlichen Denkmälern, in den Darstellungen der Kunst; schließlich lasse sich das Gleiche auch aus den Verbindungen mit anderen Gottheiten erkennen, neben denen er gelegentlich auftrete. Erst bei den Dichtern vermöge man auch andere Züge des griechischen Hermesbildes zu erkennen, ohne daß man jedoch daraus auf eine veränderte, weniger begrenzte Form des Kultes schließen dürfe[4].

---

[1] G. Wissowa, RuK² 304; auf dem Lectisternium von 217 erscheinen Ceres und Mercurius zu einem Paare verbunden (Liv. 22, 10, 9).

[2] G. Pauly bei Roscher V, 1291ff.; Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 74 Anm. 126b.

[3] Steuding bei Roscher II, 2813.

[4] G. Wissowa, RuK² 305f. Seinen Beispielen ist noch hinzuzufügen: Mercurius auf Sparbüchsen; H. Graeven, Arch. Jahrb. 16, 180f.

Es bleibt allerdings noch sehr zu fragen, ob die damit skizzierte Anschauung einfach hinzunehmen ist; ob Mercurius wirklich nur den Gott des Handels und des kaufmännischen Gewinnes bedeutet; ob sich nicht über diese Funktion hinaus eine sehr viel weitere und umfassendere Übereinstimmung mit dem griechischen Gotte erkennen lasse.

Nehmen wir ein Beispiel. Für die soeben charakterisierte Anschauung ist es von vornherein feststehend, daß überall da, wo von *lucrum* im Zusammenhang mit Mercurius die Rede ist, der kaufmännische Verdienst gemeint sein müsse[1]. Und doch besteht dazu keinerlei Anlaß, im Gegenteil: Wir besitzen das denkbar bündigste Zeugnis dafür, daß gerade bei Mercurius dieser Gewinn in einem sehr viel weiteren Sinne, als glückliches Zustandekommen und Gelingen, als der Erfolg schlechthin gefaßt wurde. Plautus läßt im Prologe seines Amphitruo den Gott selbst sprechen:

Ut vos in vostris voltis mercimoniis
emundis vendundisque me laetum lucris
adficere atque adiuvare in rebus omnibus
et ut res rationesque vostrorum omnium
bene⟨me⟩ expedire voltis peregrique et domi
bonoque atque amplo auctare perpetuo lucro
quasque incepistis res quasque inceptabitis . . .

Da ist in den beiden ersten Versen allerdings vom kaufmännischen *lucrum* die Rede, das beim Kauf und Verkauf herausspringt, aber im Nächsten bereits handelt es sich um einen weiteren, umfassenderen Wirkungskreis des Gottes: um die Unterstützung, die er in allen Dingen (nicht nur in den kaufmännischen) gewährt, um das glückliche Vonstattengehen aller Pläne und Untersuchungen, die daheim und in der Fremde begonnen werden. Auch sie soll Mercurius mit gutem und reichlichem „*lucrum*“ beschenken. Es ist also wie Hermes der Gott des Glückes und Erfolges, der Gott des Gewinnes und Gelingens überhaupt[2]. Und nur dann, wenn er dieses ist (nicht aber, wenn es sich allein um einen Gott des kaufmännischen Gewinnes handelt), wird es verständlich, wenn man Mercurius z. B. nach dem Empfang von Ehrenstellen gedankt hat[3]: Auch hierbei ist ja ein glückliches Gelingen und damit der Gott selbst im Spiele.

---

[1] Vgl. Wissowa, RuK² 305 A. 6. [2] W. F. Otto, D. Götter Griechenl. 137.
[3] Stellen bei Roscher II 2, 2815.

Oder: Wenn Mercurius, wie oft, mit der Fortuna verbunden erscheint[1], so hat man auch da ohne Weiteres angenommen, es müsse sich allein um den Handelsgott handeln. Wieder aber darf die Frage gestellt werden, ob nicht eine andere und weitergehende Funktion des Hermes gemeint sein könne. Wenn z. B. neben Mercurius und Fortuna einmal als dritter Aesculapius erscheint[2], so wird man da doch nicht an den Handelsgott, sondern an Hermes als den Schützer und Erhalter des körperlichen Wohlbefindens[3] zu denken haben. Aber auch darüber hinaus muß doch gefragt werden, ob man nicht in all den Fällen, wo, wie im Vorigen, eine genauere Bestimmung fehlt, wiederum in Mercurius einfach den Glücksgott Hermes erkennen soll. Und auf ihn würde man dann auch Beinamen wie *Consentiens* (CIL 3, 898) oder *Propitius* (CIL 12, 2440)[4] zu beziehen haben. Besteht doch auch da nirgends der geringste Anlaß, nur an den Gewinn des Kaufmannes zu denken. Ferner begegnen bei dem römischen Gotte die *sortes Mercurii* (CIL 3, 6017, 9; 10, 8072, 13; 8, 10908), die genau mit den *Ἑρμοῦ κλῆροι* übereinstimmen[5], und gerade bei der Verbindung mit der Fortuna darf man vielleicht auch dann erinnern, daß den *sortes*, wie sie im pränestinischen Fortunaheiligtum gezogen wurden[6], der Zusammenhang des Hermes mit den mantischen *θριαί*[7] genau entspricht. Und mag auch, wenn Horaz einmal von den *Mercuriales viri* spricht (carm. 2, 17, 29), dies durch das Hinzutreten astrologischer Vorstellungen bedingt sein[8] und für den römischen Kult unmittelbar nicht in Betracht kommen — wenn er davon erzählt, daß er durch Mercurius' Schutz aus der Schlacht gerettet worden sei (carm. 2, 7, 13), so äußert sich darin der lebendige Glaube der Zeit, der in allem unverhofften, glücklichen und geheimnisvoll-wunderbaren Gelingen das Walten unseres Gottes erkennt[9]. Sehr merkwürdig ist es, daß Mercurius als derjenige erscheint, der bei Petron. 140 den impotenten Encolpius wiederherstellt; auch dieses Zeugnis[10] wird man unserem Zusammenhang einzufügen haben.

---

[1] G. Wissowa, RuK² 305 Anm. 10. [2] R. Peter bei Roscher I 2, 1537.

[3] Preller-Robert, Griech. Mythol. 400 Anm. 4.

[4] Über den *Mercurius caelestis fatalis* CIL 6, 521 vgl. G. Wissowa, RuK² 306 Anm. 3. [5] Eitrem, RE 8, 784.

[6] G. Wissowa, RuK² 260. [7] Eitrem, RE 8, 784.

[8] F. Boll, Philol. N. F. 23, 164f.; G. Wissowa, RuK² 306, Anm. 3.

[9] Das Richtige bei Porphyrio z. St.: „*iucunde autem a Mercurio se sublatum de illa caede dicit, significans clam et quasi furto quodam se inde fugisse.*“

[10] Ich verdanke seine Kenntnis einem gütigen Hinweis von O. Weinreich.

Hier können weiter die zahlreichen Inschriften angeschlossen werden, die Soldaten dem Mercurius geweiht haben[1]. Da mag man wiederum an den Retter aus den Gefahren der Schlacht denken, daneben kommt der Gott des Sieges in Betracht, der also das glückliche Gelingen des Kampfes verleiht: der Mercurius *invictus* oder *victor*[2]. Aber auch an den Schützer der Wege, den Führer in der Fremde darf hier erinnert werden, der zugleich die glückliche Heimkehr verbürgt und darum mit der Fortuna *Redux* verbunden erscheint[3].

Freilich auch ihn hat man wiederum ohne Weiteres als eine Erscheinungsform des Handelsgottes angesprochen[4]. Und doch handelt es sich, wie schon bemerkt, keineswegs nur um den Beschützer der reisenden Kaufleute. Mercurius ist vielmehr der Erfinder der Wege überhaupt („*qui vias et semitas commentus est*“: CIL 7, 271) — darum stehen auch die Füße unter seinem Schutz (Priap. 36, 6; Mythogr. Vatic. 2, 206; 3, 11, 23) — und er legt nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen Wege zurück („*caeli terraeque meator*“ CIL 6, 520). Überall demnach erweist er sich als genaue Entsprechung des Wegegottes Hermes, der ja ebenfalls keineswegs allein oder auch nur in besonderem Maße der Schutzherr der reisenden Kaufleute gewesen ist. Und sehen wir dann weiter, daß die *vicomagistri* dem Mercurius einen Altar weihen (CIL 6, 34. 283), daß er anderswo geradezu als [*com*]*petalis* bezeichnet wird (CIL 2 Suppl. 5810), so zeigt dies, daß auch da, wo der Gott zu spezifisch römischen Vorstellungen und Einrichtungen in Beziehung gesetzt wird, den Ausgangspunkt der Herr und Beschützer der Wege schlechthin, nicht nur der der reisenden Kaufleute gebildet hat.

Aber auch der mit dem Wegegott aufs Engste zusammenhängende Hermes *Προπύλαιος* oder *Θυραῖος*[5] besitzt in Rom seine genaue Entsprechung. In der Schwelle des Concordiatempels am Forum war ein bronzener Caduceus eingelassen[6], und in Pompeii finden wir Darstellungen des Mercurius an Türen und Eingängen[7], die kaum anders aufzufassen sind.

---

[1] Beispiele bei Steuding, Roscher II 2, 2817. [2] Beispiele ebenda.

[3] R. Peter, Roscher I 2, 1537. Weihung eines Soldaten an Mercurius und Fortuna *Redux* CIL 3, 5938. [4] G. Wissowa, RuK[2] 305 Anm. 5.

[5] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 402; Eitrem, RE 7, 777; O. Gruppe, Gr. Mythol. 1322 Anm. 5.

[6] Chr. Hülsen, Forum Roman.[2] 82; Samter, RE 3, 1171; ein Beispiel aus Baalbek: Arch. Jahrb. 17, 98f.

[7] W. Helbig, Wandgemälde 7f., nr. 17—19.

Darüber hinaus aber begegnen uns noch andere Seiten des Mercurius, die in neueren Darstellungen merkwürdigerweise überhaupt keine Erwähnungen gefunden haben, und dies, obwohl sie sich hinauf bis in republikanische, ja bis in allerälteste Zeit verfolgen lassen. Es muß doch zum Mindesten erwähnt werden, daß die Sesterzen der *gens Vibia* und *Papia* auf der Vorderseite den Kopf des Gottes, auf der Rückseite aber eine Lyra zeigen[1], so daß hier Mercurius ganz nach Art seines griechischen Vorbildes als deren Erfinder gefaßt wird. Eine andere, sehr bemerkenswerte Seite, die wiederum eine genaue Übereinstimmung mit Hermes[2] bedeutet, ist es dann, daß Mercurius als Friedensherold und Friedensbringer auftritt. Man pflegt in diesem Zusammenhange nur den einzigen Zug zu erwähnen, daß Augustus durch Horaz als der auf Erden herabgestiegene Mercurius gefeiert worden sei (carm. 1, 2, 41f.)[3]. Aber wir hören auch sonst, daß er „*ad conciliationem*" (vgl. Mythographus Vaticanus 2, 6; 3, 4, 6) erscheine (Serv. Dan. ad Verg. Aen. 4, 242. 8, 138); ja, vielleicht hatte darum sein Bild in dem Concordiatempel neben dem der Göttin selbst Aufstellung gefunden (von der Hand des Piston: Plin. nat. hist. 34, 89). Ferner galt das Zeichen des Gottes, der *caduceus*, der uns zuvor ebenfalls an dieser Stelle begegnet war, als „*signum pacis*" (Varro bei Nonius p. 528, 16f.; Serv. Dan. ad Verg. Aen. 8, 138), dessen sich die Friedensgesandten bedienten und die darum auch als „*caduceatores*" bezeichnet wurden (Livius bei Serv. ad Verg. Aen. 2, 242). Und ganz entsprechend erzählt Gellius (10, 27, 3), offenbar nach einer annalistischen Quelle, von einem Briefe des Q. Fabius an die Carthager: „*ibi scriptum fuit, populum Romanum misisse ad eos hastam et caduceum, signa duo belli aut pacis, ex quis utrum vellent eligerent*"; auch das gehört in diesen Zusammenhang[4]. —

Aus den von uns angeführten Beispielen (die keineswegs Vollständigkeit beanspruchen[5]), wird es nunmehr deutlich geworden sein,

---

[1] Babelon, Descr. histor. et chronol. II Papia 5—7, p. 284f.; Vibia 21, p. 547.

[2] Eitrem, RE 8, 782; K. Scott, Hermes 63, 15f.

[3] G. Wissowa, RuK[2] 93 Anm. 3; 306 Anm. 2—4; Eitrem, RE 8, 783. Darstellungen des Augustus als Mercur bei K. Lehmann-Hartleben, Röm. Mitt. 42, 173f., wodurch die Skepsis von K. Scott, Hermes 63, 15f. eine Einschränkung erfährt.

[4] Über den Mercurius *pacifer* auf den Kaisermünzen vgl. Steuding bei Roscher II 2, 2816.

[5] Mehr noch, freilich von ungleicher Beweiskraft, gibt Steuding bei Roscher II 2, 2813f.

daß, wenn man Mercurius als Gott der Kaufmannschaft und des Handels hat verstehen wollen, dieser Umkreis viel zu eng gefaßt ist. Ob dann aber die daraus gezogenen Folgerungen auf die Herkunft des Gottes, die Etrurien als Ursprungsland ausschlossen, sich noch halten lassen, muß billig bezweifelt werden. Damit hätten wir freilich erst das negative Ergebnis gewonnen, daß nunmehr, wo uns ein sehr viel weiterer Spielraum der göttlichen Funktionen des Mercurius deutlich geworden ist, einer Ableitung aus Etrurien nichts mehr im Wege stehe. Indessen, vielleicht läßt sich hier noch weiter kommen, vielleicht läßt sich geradezu erweisen, daß die römischen Verhältnisse zwingend auf das gleiche Ursprungsland hinführen.

Eine erste Handhabe zu weitergehenden Folgerungen bietet uns das Zeugnis des Serv. Dan. ad Verg. Aen. 2, 296. Er berichtet uns ausdrücklich, daß Tarquinius Priscus nicht nur, wie wir das auch sonst hören[1], den Kult der (mit den Penaten angeblich identischen) kapitolinischen Trias durch ein gemeinsames Heiligtum konstituiert, sondern ihr als vierten den Mercurius gesellt habe. Die neue Forschung freilich hat den historischen Wert dieses Zeugnisses verworfen[2]. Hier mache schon die völlig alleinstehende Behauptung, daß im kapitolinischen Tempel auch Mercurius verehrt worden sei, stutzig; zudem fehle die Angabe in der Parallelüberlieferung bei Macrobius Sat. 3, 4, 8 sowie bei Arnobius adv. g. 3, 40. Man habe es also mit einem Zusatz des Scholiasten zu tun, der in ähnlicher Form bei Servius Dan. ad Aen. 3, 12 begegne. Die (varronische)[3] Dreizahl der Penaten (bzw. der mit ihnen gleichgesetzten Götter von Samothrake) — Juppiter, Juno und Minerva — wie sie der aus Labeo schöpfende Vergilkommentar zu 2, 296 gab, und die Reihe der *magni di*: Juppiter, Minerva und Mercurius, wie sie sich nach anderer Anschauung (vielleicht Nigidius Figulus) bei dem kürzeren Servius zu 3, 12 finde, habe der Verfasser der interpolierten Serviusscholien ausgleichen wollen: Darum habe er dort den scheinbar fehlenden Mercurius, hier die Juno hinzugefügt, und so sei beidemale eine Vierzahl geschaffen worden, die ganz ohne historischen Wert sei.

Einige Bedenken gegen die Stichhaltigkeit dieser Auffassung können freilich nicht ganz unterdrückt werden. Zunächst, wenn die Parallelüberlieferung zu Servius Dan. 2, 296 diese Notiz nicht

[1] Jordan, Topogr. d. St. Rom I 2, 8 Anm. 2.
[2] G. Wissowa, Gesamm. Abh. 123.
[3] G. Wissowa bei Roscher III 2, 1898; Gesamm. Abh. 119f.

enthält, so sind wir darum noch nicht gezwungen, einen schlimmbessernden Zusatz des Scholiasten anzunehmen. Es wäre ja nicht ein vereinzelter Fall, wenn der Servius Dan. hier umgekehrt etwas Singuläres und Wertvolles erhalten hätte, was uns an anderem Orte nicht überliefert ist. Zudem ist gerade in unserem besonderen Falle, der Tradition über die römischen Penaten, bei ihm auch sonst in einer Reihe von Stellen ein sehr viel vollständigeres Material erhalten als bei Macrobius und Arnobius[1], so daß an sich kein Grund besteht, die Notiz über den kapitolinischen Mercurius als Ausnahmefall zu behandeln.

Weiter, wenn zu 2, 296 die Zahl der Penaten zunächst auf die kapitolinische Trias beschränkt wird, die allein Tarquinius Priscus als solche übernommen habe, und dann gesagt wird, er habe aus Eigenem, durch seine Kenntnis der samothrakischen Mysterien veranlaßt, den Mercurius hinzugefügt, so ist allerdings klar, daß hier die Dreizahl der Penaten mit der Vierzahl der samothrakischen Götter irgendwie ausgeglichen werden soll[2] — wohl derart, daß man entsprechend dem vierten Kabir, dem Hermes bzw. Kadmilos (s. u.), auf römischer Seite den Mercurius hinzugefügt hat. Aber muß es sich hier wirklich um den Nachtrag gerade des Scholiasten handeln? Das Resultat seiner Angleichung wäre dann doch gewesen, daß er in diesem Falle sich auf eine Vierheit der kapitolinischen Götter berufen hätte, um ihre Identität mit den samothrakischen zu beweisen, daß er dagegen in dem zweiten Falle (zu 3, 12), wo man gleichfalls eine Interpolation angenommen hat, die Vierzahl der samothrakischen Götter gerade als Gegengrund gegen diese Identifikation angeführt hätte. Die Annahme einer doppelten Interpolation durch den Scholiasten schiebt diesem demnach eine Gedankenlosigkeit zu, die wir ohne sehr viel triftigeren Grund nicht anzunehmen verpflichtet sind[3].

[1] Man vgl. die Zusammenstellung bei G. Wissowa, Gesamm. Abh. 100f., wo man die Beispiele rasch finden wird.

[2] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 853f.; G. Wissowa, Gesamm. Abh. 123 Anm. 1.

[3] Man wird sich den Vorgang eher wohl so zu denken haben: Zunächst wurde von gegnerischer Seite gegenüber der varronischen Identifikation der kapitolinischen mit der samothrakischen Dreiheit darauf hingewiesen, daß es sich hier im Grunde um eine Vierheit handele. Varro selbst oder ein Nachfolger führte demgegenüber den kapitolinischen Mercurkult ins Treffen, wobei er auch eine angebliche Kenntnis der samothrakischen Mysterien bei Tarquinius in Anrechnung brachte. Also würde es sich in unserem Falle doch um eine „selbständige Nuance der Überlieferung" (G. Wissowa, Gesamm. Abh. 123) handeln.

Aber auch den zweiten Einwand, daß die Nachricht von dem kapitolinischen Kulte des Mercurius, weil sie nur hier überliefert sei, darum verdächtig oder unrichtig sein müsse, vermögen wir nicht einzusehen. Ganz abgesehen davon, daß es an sich schon nicht recht verständlich ist, wie man sich auf einen solchen Kult berufen konnte, wenn er nicht wirklich bestand, darf man noch darauf hinweisen, daß er nicht der einzige Kult wäre, der mit der Trias unter einem Dach verbunden war[1]. Des Weiteren aber ist es unrichtig, wenn behauptet wird, die Nachricht über den kapitolinischen Kult des Mercurius stünde ganz vereinzelt da. Ein Relief im Conservatorenpalast[2], daneben eine Anzahl älterer Zeichnungen nach einem zweiten, ähnlichen Stück, zeigen uns die Giebelgruppe des domitianischen Juppitertempels auf dem Kapitol[3]. Da ist auf einer erhöhten Estrade die Trias selbst dargestellt, herausgehoben aus einer Reihe anderer Gottheiten, die zu ihren Füßen Aufstellung gefunden haben. Allein Mercurius ist mit jener Dreiheit in einen engeren Zusammenhang gebracht, indem er, unmittelbar neben Minerva stehend, mit einem aufgestellten Fuße noch die Estrade betritt. Erscheint er darum auch noch nicht als gleichberechtigt, so will doch diese Verbindung offenbar hervorheben, daß er, den anderen Göttern gegenüber, mit jenen großen Drei hier eine engere Einheit bildet. Das ist es aber, was wir auch aus Serv. Dan. ad Aen. 2, 296 schließen mußten: Beide Zeugnisse also, das literarische wie das monumentale, scheinen sich gegenseitig zu stützen. Ein Kult des Mercurius innerhalb des kapitolinischen Heiligtumes und die Begründung auch dieses Kultes durch einen der tarquinischen Könige dürfte nicht mehr ganz außerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegen.

Dieses Ergebnis wäre nun allerdings für unser besonderes Problem, die Herkunftsfrage des Mercurius, von weitgehender Bedeutung. Nicht genug damit, daß wir zuvor bereits erkennen konnten, wie wenig stichhaltig die Beschränkung des Mercurius auf den Gott des Handels oder der Kaufmannschaft und damit auch alle daran geknüpften Folgerungen gewesen waren — hier werden wir geradezu auf ein neues, ganz anderes Ursprungsgebiet verwiesen. Denn wenn die Gründung des kapitolinischen Tempels eine Tat der etruskischen Könige gewesen, wenn die Trias aus Etrurien übernommen

---

[1] G. Wissowa, RuK² 135 (Juventas); 137 (Terminus).

[2] Monum. dell' Inst. V tav. XXXVI.

[3] J. Jordan, Topogr. d. Stadt Rom I 2, 100f.; Literatur bei Roscher II 1, 719.

ist[1], dann müßte auch von Mercurius, wenn er wirklich von früh auf vereint mit ihr an gleicher Stelle verehrt wurde, notwendig das Gleiche gelten. Damit kämen wir von der Seite des römischen Kultes aus zu den gleichen Feststellungen, die sich uns zuvor aus anderen Beobachtungen bereits ergeben hatten. Diese Übereinstimmung kann dann aber nicht wohl mehr übersehen werden: Wir fühlen bereits jetzt, daß jene römische Tradition, obwohl bisher mißachtet und beiseite geschoben, uns eine zuverlässige Kunde erhalten haben muß.

In welcher Funktion ist nun Mercurius hier aufgetreten? Er wird bei Servius Dan. 2, 296 als „*sermonum deus*" bezeichnet, eine Eigenschaft, die auch sonst bei ihm innerhalb des Kultes begegnet (CIL 6, 520), freilich ohne daß damit ein fester Anhalt gewonnen wäre, daß er gerade im kapitolinischen Kulte wirklich in dieser Rolle aufgetreten ist. Varro hatte im Vorangegangenen die drei kapitolinischen Götter physikalisch gedeutet („*medium aethera Jovem, Junonem vero imum aera cum terra et Minervam summum aetheris cacumen*" (vgl. Macrob. 3, 4, 8) und mit den Grundkräften des menschlichen Seins überhaupt identifiziert: Die Penaten sind die Götter „*per quos penitus spiramus et corpus habemus et animi rationes possidemus*". Daß Varro nun um dieser Deutung willen den mit den Penaten verbundenen Mercurius mit einer weiteren menschlichen Grundkraft, der Sprache, in Verbindung brachte, war nur natürlich (der Ἑρμῆς λόγιος bot ja die unmittelbare Grundlage dafür). Ebenso natürlich aber muß es für uns sein, daß man auf dieses Zeugnis keinen allzugroßen Wert legen darf: Für eine besondere kultische Funktion des kapitolinischen Mercurius beweist es jedenfalls nichts.

Sehr viel näher liegt eine andere Deutung: Mercurius ist hier der Diener und Bote der Götter, zumal des höchsten Gottes Juppiter — so, wie er etwa in Plautus' Amphitruo erscheint, wo diese Vorstellung bei den Hörern ja als allgemein bekannt vorausgesetzt wird. Dafür ergibt sich nun eine nicht unwichtige Bestätigung, wenn wir in das Ursprungsland der kapitolinischen Trias und, wie wir glauben, auch des Mercurius hinüberblicken. Denn dort läßt sich diese seine Funktion, als himmlischer Bote und Diener für uns noch nachweisen. Auf einem Spiegel erscheint Hermes — *turms* als Abgesandter des Zeus, indem er Tyndareos (*tuntle*) das Ei der

[1] G. Wissowa, RuK² 41f.

Leda überbringt[1]. Und daneben steht dann auch ein literarisches Zeugnis, das uns Serv. Dan. ad Verg. Aen. 11, 543 und Macrobius sat. 3, 8, 6 am vollständigsten aufbewahrt haben (vgl. auch Serv. ad Aen. 11, 558): Statius Tullianus habe im ersten Buche „*de vocabulis rerum*“ sich auf Kallimachos dafür berufen, daß Mercurius bei den Etruskern *Camillus* genannt und dadurch als vornehmster Diener der Götter bezeichnet werde. Hier haben wir also ganz das, was wir wünschen, und dieses Zeugnis läßt sich dann obendrein noch dadurch bestätigen, daß der Name Camillus und damit auch das Appellativum etruskischen Ursprunges sind[2].

Man hat nun freilich von jeher Bedenken gegen die Existenz eines etruskischen Mercurius Camillus erhoben, die zuerst von K. O. Müller formuliert wurden und dann eine mannigfache Nachfolge gefunden haben[3]. Es handele sich hier, so hat man gesagt, gar nicht um einen etruskischen, sondern um einen tyrrhenisch-kleinasiatischen Gott, den zu den samothrakischen Kabiren gehörigen Kadmilos. Ihn, den man mit Hermes gleichgesetzt hat[4], habe Kallimachos, wie aus einer Bemerkung Varros hervorgehe (de l. L. 7, 34), ursprünglich gemeint; erst Statius Tullianus habe, nachdem schon vorher Varro an jener Stelle den Kadmilos (oder wie er sagt: *Casmilus*) mit den italischen *camilli* identifiziert hatte, jene Tyrrhener obendrein noch mit den Etruskern verwechselt und so erst einen angeblich etruskischen Mercurius Camillus geschaffen.

Diese Theorie ruht letzten Endes auf einer einzigen Voraussetzung: Daß nämlich Kallimachos wirklich jenen samothrakischen *Casmilus* — *Καδμῖλος* gemeint und Varro ihn um dessentwillen zitiert habe. Nur dann nämlich hat die Annahme einer späteren Verwechslung zwischen asiatischen und italischen Tyrrhenern einen Sinn. Aber wie steht es mit jener Äußerung Varros?

Die Stelle lautet (de l. L. 7, 34): „*camilla⟨m⟩ qui glos⟨s⟩emata interpretati dixerunt administram; addi oportet, in his quae occultiora: itaque dicitur nuptiis [s]camillus qui cum[m]erum fert, in quo, quid sit, in ministerio plerique extrinsecus ne⟨s⟩ciunt. hinc Casmil[l]us nominatur Samothrace⟨s⟩ mysteris dius quidam amminister diis magnis. verbum esse graecum arbitror, quod apud Callimachum in poematibus eius inveni.*“ Varro hat also in der Tat jene Gleichsetzung

---

[1] Gerhard-Körte, Etrusk. Spiegel V Taf. 75.

[2] W. Schulze, ZGLEN 290; 322.

[3] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 70f.; Samter, RE 3, 1432; Kern, RE 10, 1458f. [4] Eitrem, RE 8, 746f.; Kern, RE 10, 1459.

der italischen *camilli* mit dem Kabir von Samothrake vollzogen. Aber warum hat er sich auf Kallimachos berufen? Um *Casmilus* als ein griechisches Wort zu erweisen? Wirklich hat man dies bisher ohne Weiteres angenommen[1]. Aber sonderbar: Um den Namen eines der samothrakischen Götter als griechisch zu erweisen, demnach um (wenigstens vom Standpunkte Varros aus gesehen) einer Selbstverständlichkeit willen[2], bedurfte es doch nicht einer solchen Berufung auf Kallimachos! Und überdies wollte Varro hier doch nicht eine griechische Glosse erklären, sondern eine italische (vgl. 7, 5), eben das Wort *camillus*. Welchen Sinn konnte es in diesem Zusammenhange haben, *Casmilus* — gesetzt, es hätte für Varro eines derartigen Beweises bedurft, — als ein griechisches Wort zu erweisen? Nein, das italische oder, im Sinne Varros, scheinbar italische *camillus* sollte als ursprünglich griechisches Wort erwiesen werden. Darum wird Kallimachos zitiert, der die Glosse offenbar als Erster verwandt hatte.

Kommen wir nun mit diesem Ergebnis zu der durch Statius Tullianus erhaltenen Notiz zurück, so ergibt sich mit einem Schlage die vollständigste Harmonie. Hatten wir aus Varros Bemerkung nur soviel gewonnen, daß Kallimachos in irgendeinem Zusammenhang ein Wort *κάμιλλος* = *camillus* gebraucht hatte[3], so erfahren wir aus der anderen Quelle, daß er offenbar von einem *Ἑρμῆς κάμιλλος* bei den Etruskern gesprochen hatte. Eine derartige Kenntnis bei Kallimachos zu leugnen haben wir keinen Grund; wir müßten die Nachricht hinnehmen, auch wenn wir sonst nichts wüßten. Nun ergab sich für uns aber aus anderen Beobachtungen, daß die Existenz eines Mercurius Camillus, der Bote der Götter war, durchaus wahrscheinlich ist, ja, daß sie auf Grund der römischen Verhältnisse geradezu verlangt werden muß. Und damit entfällt jeder

---

[1] O. Kern, RE 10, 1458; Preller-Robert, Griechische Mythol. 387 Anm. 1.

[2] Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Herodot 2, 51 und Myrsilos von Methymna bei Dionys. Halic. 1, 23, 5 von den Kabiren als den Göttern der Tyrrhener und Pelasger reden. Denn gesetzt den Fall, Varro hätte die Absicht gehabt, diese Auffassung in dem Falle des *Casmilus* zugunsten eines griechischen Ursprunges zu widerlegen, so wäre die Berufung darauf, daß das Wort in einem Gedicht des Kallimachos vorgekommen sei, wohl kaum der geeignete Weg gewesen.

[3] Das Scholion zu Lykophron 162 p. 76 Scheer: *Καδμῖλος λέγεται ὁ Ἑρμῆς παρὰ τοῖς Τυρρηνοῖς* (d. h. bei den kleinasiatischen Tyrrhenern) vermag als Gegeninstanz nur dann angeführt zu werden, wenn es sich erweisen ließe, daß es wirklich auf Kallimachos zurückgeht. Andernfalls erfahren wir aus ihm nur, was wir ohnehin wissen oder doch erschließen können.

vernünftige Anlaß, an dem Zeugnis des Statius Tullianus zu zweifeln[1].

Das bisherige Ergebnis läßt sich noch bestätigen und ergänzen, wenn wir nicht nur diesen unseren Spezialfall, sondern die älteste Form des Mercurkultes überhaupt ins Auge fassen. Die Tatsachen, die uns hier zur Verfügung stehen, sind zwar spärlich genug, aber es befinden sich darunter zwei ganz sichere und unverrückbare, die dann auch die Möglichkeit zu weitergehenden Folgerungen bieten: die Lage des Tempels und sein Stiftungstag.

Die *aedes Mercurii* erhob sich am Abhang des Aventin nach dem Circus maximus zu, an beherrschender Stelle und, wie es scheint, die Front diesem Circus zugewandt[2]. Darüber hinaus erfahren wir aus Apuleius met. 6, 8, daß der Tempel genauer *retro metas Murcias* gelegen habe — eine Nachricht, in der man bisher den Hinweis auf diese *metae* lediglich als praktischen topographischen Behelf gewertet hat. Daß darin jedoch mehr zu suchen ist, daß der örtliche Zusammenhang des Tempels mit den Zielsäulen des Circus kein zufälliger war, sondern auf eine innere Beziehung beider zueinander hinweist, darf man daraus entnehmen, daß auch an den *carceres* des Circus diese Beziehung ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hatte. Hier war in vierfacher Wiederholung das Bild Mercurs angebracht, wie dies Cassiodor var. 3, 51 (vgl. Schol. Juvenal. 8, 53) bezeugt, wie es überdies auch ein Relief im Lateran[3] sowie eine Reihe

---

[1] Das Obige war bereits geschrieben, als mir P. Kretschmers Ausführungen, Kuhns Zeitschr. 55, 84f. bekannt wurden (wo übrigens, wie ich sehe, das Zeugnis des Kallimachos gleichfalls auf die Etrusker, nicht auf die kleinasiatischen Tyrrhener bezogen ist). Kr. geht noch einen Schritt weiter und meint, man könne den Namen des vierten Kabir unmöglich von *camillus* trennen. Beide, nicht nur das italische Wort, bezeichneten den „Knaben" (der vierte samothrakische Kabir entspricht dem *Καβίρου παῖς* in Theben), also müßten die Tyrrhener-Etrusker das Wort in der Form *Κάμιλλος* aus der Ägäis mit nach dem Westen gebracht haben. Wichtig für unseren Zusammenhang wäre nun die weitere Folgerung, daß die Etrusker nicht nur das Wort, sondern auch den *Ἑρμῆς κάμιλλος* selbst aus ihrer Heimat mitgebracht hätten: Dann würde die Kenntnis und der Kult des Gottes bei ihnen bis in die älteste Zeit zurückreichen. Freilich bedeutet dies zunächst nur eine Möglichkeit, wenn auch, wie ich glaube, eine sehr beachtenswerte Möglichkeit; auf ähnliche Beobachtungen werden wir noch in anderen Fällen zurückkommen.

[2] Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom I 3, 118 Anm. 22.

[3] Benndorf-Schöne, Die antik. Bildw. d. lateran. Mus. Nr. 34 S. 23.

anderer Darstellungen[1] bestätigen, die uns eine Ansicht der *carceres* mit den vor ihnen aufgestellten Hermen vermitteln. Wann die Aufstellung dieser *Mercurii* erstmalig geschehen war, ob sie bereits mit der Erbauung der ersten *carceres* im Jahre 329 v. Chr. (Liv. 8, 20, 2) zusammenfällt, läßt sich nicht mehr entscheiden: Unsere Zeugnisse gelten nur für den augusteischen bzw. den claudischen (Suet. Claud. 21, 3) Neubau. Aber auch so müssen wir schließen, daß für römisches Empfinden ein Zusammenhang zwischen Gott und Wettspielen bestanden und daß dieser Zusammenhang bereits in der Lokalisierung des Tempels seinen Ausdruck gefunden hat.

Indessen, was hätte Mercurius mit dem Circus, was mit dem Wagenrennen im Besonderen zu tun? — Gehen wir aus von Hermes. Daß er mit den Kampf- und Wettspielen in Beziehung steht, daß er hier angerufen wird als der, der den Sieg verleiht, ist bekannt[2]. Und so finden wir ihn denn auch bei den Wagenspielen im Besonderen als *Ἐναγώνιος* angerufen, wofür es genügen mag, auf Pindar Ol. 6, 79f., Pyth. 2, 10f. oder Isthm. 1, 61f. zu verweisen. Aber auch darin findet Hermes' Verbindung mit den Wettkämpfen ihren Ausdruck, daß er der Gott ist, der die Palästren und Gymnasien unter seiner Obhut hat. Hier wird ihm darum ein Altar oder auch sein Bild aufgestellt, dieses z. T. gerade in der Hermenform, wie sie uns an den *carceres* des Circus begegnet war: Paus. 8, 39, 6 bei dem Gymnasium von Phigaleia. Oder ein anderes Beispiel: Am Eingang des Stadions von Olympia stand neben einem Altar des Kairos auch ein solcher des Hermes *Ἐναγώνιος* (Paus. 5, 14, 9; vgl. auch 8, 32, 3). All das paßt aufs Schönste zur Lage des römischen Mercurtempels gegenüber den *metae* des Circus, zu den *Mercurii*, die in ihm aufgestellt waren, und mag sich auch etwas genau Entsprechendes auf griechischer Seite nicht aufzeigen lassen: der Umkreis der Gedanken und Vorstellungen, die Sphäre des Empfindens, aus der heraus diese römische Besonderheit, wenn sie denn eine Besonderheit ist, geschaffen wurde, ist für uns auf jeden Fall vollkommen deutlich.

Es bleibt noch die Frage, ob sich nicht von hier aus zu einem Schluß gelangen lasse, der unser bisheriges Ergebnis über die Herkunft des Gottes zu bestätigen vermöchte.

[1] Daremberg-Saglio I 2, 1189 fig. 1519; 1197 fig. 1534; G. Rodenwaldt, Die Kunst der Antike 511; Zoega, Bassirelievi II tav. 114; Weiteres bei J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III², 514 Anm. und Jüthner, RE 8, 905f.

[2] Preller-Robert, Griech. Mythol. 415f.; F. Weege, Arch. Jahrb. 1916, 133f.

Der spätere Circus maximus erhob sich an der Stelle, wo schon früher bei dem Altar des Consus, im Tal zwischen Palatin und Aventin, die Erntefeier der Consualia mit anschließenden Rennspielen stattgefunden hatte; die Lage des Altars ist offenbar für die spätere Anlage maßgebend gewesen[1]. Die römische Überlieferung führt nun den ersten Circusbau auf Tarquinius Priscus oder Tarquinius Superbus zurück (Liv. 1, 35, 8; Dion. Hal. 3, 68, 1), jedenfalls auf die etruskischen Könige und zwar auf die gleichen, denen sie auch die Einführung der ersten großen Spiele, der *ludi Romani*, zugeschrieben hat. Die Herkunft aller dieser Neuerungen aus Etrurien darf heute als gesichert gelten; sie hängt aufs Engste mit jener Reihe von Um- und Neugestaltungen zusammen, die die Tarquinier nach dem Vorbild ihrer Heimat eingeführt haben[2]. Gerade von den Wettkämpfen — neben dem Faustkampf auch von dem hier uns besonders angehenden Pferde- und Wagenrennen — ist dieser Ursprung ausdrücklich bezeugt: *ludicrum fuit equi pugilesque, ex Etruria maxime acciti*, fährt Livius fort, nachdem er von der Errichtung des Circus gesprochen hat (1, 35, 9)[3]. Und welche Rolle diese Spiele im Leben des archaischen Etrurien gespielt haben, zeigt das Zeugnis Herodots, der die Caeriten bereits nach der Schlacht von Alalia einen *γυμνικὸς καὶ ἱππικὸς ἀγών* dem pythischen Apollon stiften läßt (1, 167), zeigen aber auch die künstlerischen Darstellungen: die Fresken auf der Tomba Casaccini in Chiusi[4], die Terrakottafriese und Antefixe von Veii, Velitrae und der südetruskischen Metropole Caere[5]. Und wenn wir dann in der gleichfalls noch der archaischen Zeit angehörigen Tomba Stackelberg in Corneto zusammen mit der Darstellung solcher Faust- und Wagenkämpfe auch die Zuschauer auf einer hölzernen, überdachten Tribüne sitzen sehen[6], so fühlt man sich aufs Lebhafteste an die Schilderung erinnert, die uns Livius (1, 35, 8) und Dionysios von Halikarnassos (3, 68, 1) — vielleicht auf Grund ähnlicher Darstellungen — von dem Aussehen des ältesten Circus hinterlassen haben.

---

[1] Th. Mommsen, Röm. Forsch. 2, 42.

[2] Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 344f.; 2, 219f. G. Wissowa, RuK² 452.

[3] Über eine abweichende Überlieferung vgl. G. Wissowa, RuK² 452 Anm. 6.

[4] F. Weege, Etrusk. Malerei, Taf. 97.

[5] Not. Scav. 1915, 82 fig. 9; 83 fig. 10; 1923, fasc. II tav. III 1—3. Mon. dell' Inst. Suppl. tav. I. Anderes noch bei L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 317ff.; E. Douglas van Buren, Figurative terracotta revetments 63ff.

[6] F. Weege, l. c. Beil. II. Eine andere hierher gehörige Darstellung bei L. Malten, l. c. 321 Abb. 9.

Hier sind wir demnach überall in der Sphäre etruskischen Einflusses, etruskischer Kultur und nichts kann diese Tatsache besser illustrieren als die Anekdote, nach der Porsenna, als er mit den belagerten Römern Waffenstillstand geschlossen hatte, friedlich an ihren Circusspielen hat mitkämpfen können (Serv. in Verg. Aen. 11, 134). So muß wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob die enge Beziehung des Mercur zum Circus und seinen Spielen nicht vielleicht wiederum auf etruskische Herkunft des Gottes schließen lasse.

Es ist eine wichtige Entdeckung F. Weeges[1], daß auf dem bereits genannten Fresko des Stackelbergschen Grabs inmitten der mannigfachen agonalen Szenen (vor allen Dingen wiederum Faust- und Wagenkämpfe), die hier vor unseren Augen vorüberziehen, in unmittelbarer Nähe jener hölzernen Zuschauertribünen, zwischen denen sich die Wettkämpfe abspielen und die wir darum dem ältesten römischen Circus verglichen haben, eine Darstellung des Hermes Enagonios sich findet. Der Gott, als solcher ganz unverkennbar, wenn auch in einzelnen Teilen nach der Auffindung undeutlich geworden, in rotem Chiton und mit Flügelschuhen an den Füßen, steht auf einer niedrigen blauen Basis neben seinem Altar; davor unter Führung eines Epistaten ein adorierender nackter Knabe[2].

Diese Darstellung ist von ganz besonderer Bedeutung. Denn hier haben wir in der Tat alles das, was wir nach Analogie der römischen Verhältnisse auf etruskischer Seite erwarten müssen. Die *pugiles* und die Wagenrennen, den Circus, die unmittelbar daneben gelegene Kultstätte des Gottes — und dies dazu noch in genau der gleichen Zeitperiode, innerhalb deren der römische Mercurtempel an den *metae Murciae* gegründet worden ist[3]. Wir glauben, daß sich an diesem Zeugnis nicht vorübergehen läßt: Abermals muß es klar sein, woher Mercur und die besondere Art seines Kults nach Rom gekommen ist — von Etrurien.

Zu einem nicht minder sicheren Ergebnis vermögen wir bei dem zweiten Punkte, der Frage nach der Bedeutung des Stiftungstages, zu gelangen. Er fiel nach dem Ausweis der Kalender auf den

[1] F. Weege, Arch. Jahrb. 1916, 132ff.

[2] Auf die analoge Darstellung einer Nolaner Amphora hat F. Weege, l. c. 134 bereits verwiesen.

[3] Die Tomba Stackelberg wurde von F. Weege, Arch. Jahrb. 1916, 153 noch früher angesetzt; doch vgl. jetzt Etrusk. Mal. 108.

15. Mai, und dieser Monat sei, so hat man geurteilt, deshalb gewählt worden, weil man die Mutter des Hermes, Maia, die auch zusammen mit Mercur verehrt wurde, mit der gleichnamigen Kultgenossin des Vulcanus, die am 1. Mai ihr Opfer zu erhalten pflegte, identifiziert habe[1]. Indessen, daß diese angebliche Identifikation damals im Kulte wirklich erfolgt sei — diesen Nachweis blieb man schuldig und damit reduziert sich jene Verbindung mit der *Maia Volcani* auf eine bloße äußere Namensähnlichkeit, der man keine allzu hohe Beweiskraft zumuten wird.

Es muß demgegenüber darauf hingewiesen werden, daß uns noch ein anderer, bereits antiker Erklärungsversuch hier zur Verfügung steht, von dem man jedoch bisher merkwürdigerweise noch keinen Gebrauch gemacht hat. Plut. Quaest. Rom. 86 wird die Frage aufgeworfen: *διὰ τί τοῦ Μαΐου μηνὸς οὐκ ἄγονται γυναῖκας;* — und mehrere Lösungen gegeben, darunter als vierte: *ὅτι πολλοὶ Λατίνων ἐν τῷ μηνὶ τούτῳ τοῖς κατοιχομένοις ἐναγίζουσι· καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως Ἑρμῆν ἐν αὐτῷ σέβονται καὶ Μαίας ἐπώνυμός ἐστιν.*

Sehen wir von der in dieser Form unrichtigen Herleitung des Monatsnamens, wie sie auch an anderen Stellen gegeben wird, ab, so bleibt immer noch, daß man Hermes mit den Totenfeiern des Monats Mai in Verbindung gebracht hat. Diese Deutung ist für uns natürlich nicht bindend, aber vielleicht verlohnt es sich doch, sie weiter zu verfolgen. Denn alsbald wird man gewahr, daß der Tag des Mercur den Totenfeiern der Lemuria vom 9., 11. und 13. Mai in genau dem gleichen eintägigen Abstande folgt, der die einzelnen Tage des Festes selbst voneinander trennt und der überhaupt für die mehrtägigen römischen Feste bezeichnend zu sein scheint. Mercur wäre hier also ganz offenkundig mit den Toten und dem Totenreich in Verbindung gesetzt; sein Wirkungsbereich erwiese sich demnach auch noch von einer anderen Seite her als ein sehr viel weiterer, als man bisher angenommen hat. Und in welcher Weise diese neue Funktion zu verstehen ist, darüber darf bei der Identität mit Hermes kaum ein Zweifel bestehen: Auch den römischen Gott wird man als Geleiter der abgeschiedenen Seelen in die Unterwelt, als *ψυχοπομπός*, auffassen müssen.

Haben wir demgegenüber das Recht, den Zusammenhang mit dem Totenfest der Lemuria für zufällig zu halten? — Glücklicherweise sind wir in der Lage zu zeigen, daß Mercur auch sonst und

[1] G. Wissowa, RuK² 304ff.

zwar bereits in ältester Zeit als Psychopompos gefaßt wurde. Auf dem Esquilin wurde 1874 das Fragment eines Tonfrieses[1] gefunden, das zunächst nur eine Prozession von Rennwagen darzustellen schien. Indessen, das linke der beiden erhaltenen Gefährte wird hier von geflügelten Rossen gezogen, und das muß doch zeigen, daß es sich offenbar um mehr handelt, daß noch etwas Anderes mithineinspielt. Nun ist das Herabfahren zu den Toten eine der ganz gewöhnlichen Darstellungen der griechischen, zumal der archaischen Kunst[2], daneben aber auch, was uns hier besonders angehen wird, der etruskischen[3]. Man denke an die Reliefs der Graburnen, an die bolognesischen Stelen[4], an das Fresko im Grab der Velier in Orvieto[5]; ein älteres Stück, das noch dem 6. Jahrhundert angehören wird, ist das bekannte Elfenbeinplättchen aus Tarquinii mit dem von Flügelrossen gezogenen Wagen[6]. Und daß wir in der Tat auf unserem Fries eine derartige Szene vor uns haben, haben zwei weitere, vollständiger erhaltene Fragmente der gleichen Friesplatte gezeigt, die bei verschiedenen Grabungen im „volskischen" Tempel von Velitrae zutage gekommen sind[7] und offenbar der gleichen Hohlform entstammen. Sie zeigen, daß bei dem rechten Gespann einst noch eine Figur voranschritt, die bekleidet mit einer kurzen Tunica, den Petasos auf dem Haupte, das Kerykeion in der Hand niemand Anderen als Hermes-Mercur darstellen kann[8].

Die Folgerungen aus dieser Erkenntnis liegen auf der Hand. Wir haben hier ein Werk vom Ende des 6. oder vom Anfang des 5. Jahrhunderts[9], also gerade aus der Zeit, die der Rezeption des Mercur in Rom unmittelbar vorausging. Finden wir dort nun den Gott als Psychopompos dargestellt, so darf auch nichts mehr gegen seine Beziehung zu den Totenfeiern des Mai eingewandt, ja, es muß eine entsprechende Funktion im Kulte geradezu erwartet werden. Und begegnet uns in dieser Zeit eine Darstellung des Geleiters der Seelen nicht nur in Rom, sondern auch in einer Stadt der weiteren Umgebung, so findet dadurch die bisher zu gering eingeschätzte[10]

---

[1] G. Pinza, Mon. Linc. 15, 212ff. und fig. 90.
[2] L. Malten, Arch. Jahrb. 1914, 228ff.
[3] L. Malten, l. c. 231 A. 1. [4] P. Ducati, Mon. Linc. 20, 582ff.
[5] Ducati-Giglioli, Arte Etrusca fig. 29 p. 207.
[6] Ducati-Giglioli, fig. 70 p. 248; L. Malten, Arch. Jahrb. 1925, 146.
[7] G. Pinza, l. c. 214 fig. 91; G. Mancini, Not. Scav. 1915, 78ff., fig. 6—7.
[8] G. Mancini, l. c. 81.
[9] G. Mancini, l. c. 88. [10] G. Wissowa, RuK² 304 Anm. 6.

Nachricht des Censorin (d. die nat. 22, 12) eine glänzende Bestätigung, wonach man Mercur und Maia, noch bevor sie in Rom eingeführt waren, in Latium und zwar ebenfalls im Mai verehrt habe. Und nicht nur dies: auch der wiederum aus dem Datum der Feier für den latinischen Mercur zu erschließende Charakter als Totengott findet in der Darstellung als Psychopompos seine genaue Entsprechung.

Aber noch einen Schritt weiter darf man gehen. *Velitrae* ist, wie der Name zeigt, eine etruskische Gründung, der Bildung nach zusammengehörig mit dem nordetruskischen *Volaterrae* (vgl. etrusk. *velaϑri*)[1]. Denn nicht nur dieses, auch *Velitrae* ist von einem Gentiliz *vel-a*[2] abgeleitet: In seiner Vokalisation verhält es sich zu seinem Etymon nicht anders als etwa *Num-i-tor*, *Num-i-ternus* zu *Num-a*[3]. Aber auch der Tempel der Stadt zeigt unverkennbar die etruskische Anlage und, was von ihm selbst gilt, darf auch von seinem Friese gelten: er ist zweifellos ein Werk archaisch-etruskischer Kunst[4]. Die Herkunft der Darstellung verbunden mit der Tatsache eines

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 377.

[2] Über *-a* als gentilizisches Suffix vgl. W. Schulze, ZGLEN 397f.

[3] G. Herbig, Philol. 74, 458; zum Nebeneinander der Suffixe von *Velitrae* und *velaϑri* vgl. W. Schulze, ZGLEN 567 Anm. 2. — Neben dem Stamme *vel-a-* begegnet in einer zweiten Form des Namens der Stadt der Stamm *veles-*: volsk. *veles-tr-om* „*Veliternorum*". Er begegnet daneben in *Veles-ius*, *Οὐέλεσ-ος*, *Voles-ius*, *Voles-edius*, etrusk. *vles-i*, *veles-ial* (W. Schulze, ZGLEN 106) und stellt, wie *vel-a-*, gleichfalls eine Erweiterung von *vel-* (*vel-es-*) dar. Ähnlich verhalten sich *Fal-es-ia*, *Hal-es-us*, *Fal-er-ius* (W. Schulze, ZGLEN 565 Anm. 4) zu *Fal-ius*, etrusk. *nav-es-ial*, *nav-er-ial* zu *Nav-ius*. (Der zuletzt von Th. Grienberger, Kuhns Zeitschr. 56, 30 unternommene Versuch, *veles-trom* aus dem Indogermanischen zu erklären, wäre nur dann überzeugend, wenn es gelänge, bei *Velitrae* und den im Folgenden genannten Nebenformen ein Gleiches aufzuzeigen.)

Weiterhin ist hierher der Name der *Ὀλ-σ-οί*, *Vol-s-ci*, *Οὐλοῦ-σ-κοι* zu stellen (H. Kiepert, Lehrb. d. antik. Geographie 437; R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 18 Anm. 1), wo der Stamm *vel-* bzw. *vel-u-* durch *-s-* erweitert ist; vgl. etrusk. *vel-s-u*, *vel-z-na*, *Vol-s-onius*, *Ul-s-ius* einerseits, etrusk. *vel-u-s-na*, *Vol-u-s-us*, *Vol-u-s-ius* andererseits. Und zwar verhält sich *vel-s-* zu *veles-* wie *Halesus*, *Falesia* zu etrusk. *halśn-e*; alle drei Stämme (*veles-*, *vels-*, *velus-*) entsprechen in ihrem Nebeneinander Fällen wie:

Cares-ius: etrusk. *kars-e*, *cars-na*, *carz-iu*: *Carus-ius*.
Aules-tes: etrusk. *aulś-tni*: etrusk. *auluś-tni*.
Cales-trius: *Cals-asius*: *Calus-ius*, etrusk. *caluś-tla*.

(Anderes bei G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 167.)

[4] G. Mancini, l. c. 85; Ducati-Giglioli, Arte etrusca 19f.; E. Douglas van Buren, Figurative revetments 68.

vorrömischen Mercurkultes in dem schon früh von fremden Einflüssen durchsetzten Latium — führen sie dann aber nicht zu der Annahme, daß der Gott bereits in Etrurien in gleicher Weise verehrt worden und von da nach Rom gekommen sei?

Wieder also kommen wir auf etruskische Herkunft des Mercur[1], und in diesem Falle läßt sich das Ergebnis auch von anderer Seite her stützen. Denn auf etruskischen Gemmen des streng archaischen Stils, die noch dem Anfang des 5. Jahrhunderts, also gerade der Zeit der römischen Rezeption des Mercur entstammen[2], begegnen uns neben einer anderen Darstellung auch die des Seelengeleiters, der das *εἴδωλον* des Toten auf seiner Hand dahinträgt[3]. Daneben steht ein etwas jüngeres Stück, aber ebenfalls noch dem 5. Jahrhundert angehörig, mit der gleichen Darstellung, wo indessen die Andeutung eines Wassers oder Flusses im Hintergrund, also wohl des Acheron, hinzukommt[4]. Es bestätigt sich demnach, daß der Charakter des Totengottes und -geleiters bei Hermes bereits in alter Zeit dem etruskischen Glauben ganz geläufig gewesen sein muß[5], wie er denn später auch in der gleichen Funktion auf den Spiegeln wiederkehrt, wo er einmal sogar ausdrücklich als *turms Aitas* = *Ἑρμῆς Ἅιδου* bezeichnet wird[6].

Diese unmittelbare Verbindung des Hermes mit dem Unterweltsgotte führt dann zu dem letzten Zeugnis, das wir in diesem Zusammenhang zu besprechen haben[7]. Am Ende der Gladiatorenspiele im Circus erschienen zwei vermummte Personen, um die Leichen der Gefallenen zu untersuchen und hinauszuschleppen. Der eine, mit dem Hammer bewaffnet, wird als Dispater bezeichnet, der andere als Mercur. Unsere Nachricht ist spät bezeugt (Tertull.

---

[1] Es verdient auch erwähnt zu werden, daß die älteste Gemme mit lateinischer Inschrift, die eben Mercur darstellt (MER*Curius* CIL I 2² 579; A. Furtwängler, D. ant. Gemmen Taf. XX 17) ganz in etruskischem Stil gehalten ist (A. Furtwängler, l. c. 3, 186) und damit ebenfalls auf das Nachbarland als Ausgangspunkt des römischen Gottes hinweist.

[2] A. Furtwängler, l. c. 3, 180ff.

[3] A. Furtwängler, l. c. 1 Taf. XVI 54 (vgl. auch 49).

[4] A. Furtwängler, l. c. 1 Taf. XVIII, 12 und Beschreibung.

[5] A. Furtwängler, l. c. 3, 202ff. Eine weitere Reihe dann bilden die merkwürdigen Darstellungen, auf denen Hermes einen Kopf aus der Erde hervorzuholen scheint u. a. m. und die dann auch in den älteren italischen, noch etruskisierenden Gemmen ihre Fortsetzung finden (A. Furtwängler, l. c. 3, 253f.).

[6] E. Gerhard, Etrusk. Spiegel, Taf. CCXL; zum Worte *aita* vgl. E. Fiesel, Namen d. gr. Mythos i. Etrusk. 25.

[7] Vgl. Arch. f. Relig. 27, 47.

ad nat. 1, 10; apol. 15), was aber noch nicht besagt, daß auch der Brauch selbst spät sein müsse. Bedenkt man vielmehr die etruskische Herkunft jener Spiele[1], bedenkt man ferner ihren ursprünglich funeralen Charakter[2], so darf man kaum noch daran zweifeln, daß jene erste Gottheit kein Anderer ist als der etruskisch *Charu* oder *Charun*. Ihm begegnen wir, mit dem gleichen Abzeichen, immer wieder auf den Reliefs der Graburnen und auf anderen sepulcralen Darstellungen[3]; ausdrücklich mit seinem Namen bezeichnet erscheint er z. B. auf dem bekannten Fresko des Françoisgrabes in Vulci, wo Achill dem toten Freund die gefangenen Troer als Opfer darbringt[4]. Und immer ist es das Amt dieses Dämons, die Toten abzuholen und zu geleiten. Es hat sich also hier in den Gladiatorenspielen noch ein Rest etruskischen Glaubens bis in späteste Zeit gehalten, und was von *Charun*-Dispater gilt, muß dann auch von seinem Genossen Mercur gelten: Wiederum erscheint hier der etruskische Psychopompos, der „*turms Aitas*". —

Zusammenfassend dürfen wir nunmehr sagen, daß die Prüfung der kultgeschichtlichen Tatsachen eine volle Bestätigung dessen erbracht hat, was sich uns zuvor bereits aus der sprachlichen Untersuchung mit zwingender Notwendigkeit ergeben hat: Der griechische Hermes ist durch etruskische Vermittlung nach Rom gebracht worden; Mercurius war ein ursprünglich etruskischer Gott. — Machen wir zum Schlusse noch eine Art Gegenprobe — eine Gegenprobe, die von der geographischen Seite her vorgenommen werden soll, indem wir nach dem ältesten Vorkommen des Mercurius sowie seines Kultes in Italien fragen.

Zunächst: In den umbrischen Inschriften findet sich nirgends die geringste Erwähnung des Gottes, ebensowenig (mit Ausnahme einer gleich zu besprechenden Besonderheit) auf denen Samniums oder des oskischen Campanien. Denn die Inschrift „*mirikui*", wie sie auf einer campanisch-etruskischen, zwischen Suessula und Capua gefundenen Patera begegnet, hat sich, trotz der Vokalisation der ersten Silbe[5], bei genauerer Nachprüfung als nicht-oskisch herausgestellt[6]. Daß sie von dem *mercui* unserer faliskischen Inschriften zu trennen sei, wird niemand annehmen: Wir hätten das Wort

---

[1] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 165 Anm. 1; L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328. [2] L. Malten, l. c. 329f.

[3] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 102f.; P. Ducati, Etruria antica 1, 109f.

[4] CIE 5261. [5] F. Solmsen, Stud. z. latein. Lautgesch. 140 Anm. 1.

[6] G. Herbig, Glotta 5, 248 Anm.

demnach auch hier als: *„*Mercuvii*“ (sc. *poculum* oder *patera*) zu verstehen. Damit gewinnen wir einen Beleg für die campanische Verehrung des Gottes, wobei es sicherlich nicht zufällig ist, daß er in der Nähe einer alten etruskischen Gründung wie Capua gefunden wurde.

Weiterhin begegnet uns der Name des Gottes als *Mirqurios*, also abermals mit der *-i*-Vokalisierung der ersten Silbe, auf den Spiegeln von Präneste[1], also wiederum in einer Stadt, die eine Hochburg etruskischen Einflusses bedeutet hat. Hier sind wir zugleich in unmittelbarer Nachbarschaft von Velitrae, wo wir die älteste Darstellung des Gottes in Latium nachweisen konnten, wo ebenfalls etruskischer Einfluß mit Sicherheit festzustellen war.

Das bisherige Bild wird ergänzt durch die älteren italischen Münzen[2] mit der Darstellung des Gottes selbst oder seines Zeichens, des *Caduceus*. Im Süden, an der latinisch-campanischen Grenze: Teanum Sidicinum (Catal. of the greek coins in the British Museum, Italy 399 nr. 1) und Suessa Aurunca (125 nr. 18—22); dann Signia (44 nr. 1—3), das die Brücke zu den nordlatinischen Kultorten herstellt; schließlich Populonia im eigentlichen Etrurien (4 nr. 7. 397)[3]. Eine Ausstrahlung nach Osten, deren Ausgangspunkt Präneste und daneben wohl auch Tibur (der Fundort der bekannten etruskischen, dem 3.—2. Jahrhundert entstammenden Tonstatue des Mercurius im Museo Gregoriano) gebildet haben, bedeutet das Vorkommen des Gottes auf den Münzen von Alba Fucens und denen der Frentani (44 nr. 2f.; 69f., 1—3); hier wäre dann noch Venusia anzuschließen (151 nr. 17f.), für welches etruskische Gründung sehr wahrscheinlich ist[4].

Rechnet man Alles zusammen, so kommen wir auf ein Verbreitungsgebiet des Mercurkultes, das so ziemlich mit dem der etruskischen Kultur zusammenfällt. So wenig wir also eine alte und ursprüngliche Verehrung des Gottes in den Denkmälern oskischer oder umbrischer Zunge nachweisen konnten, so entschieden stimmt ihre Ausdehnung mit der jenes Volkes überein, das wir immer wieder als den ursprünglichen Träger des Mercurkultes er-

[1] E. Gerhard, Etrusk. Spiegel 3, 182. CIL 14, 4099; 4105f.

[2] Steuding bei Roscher II 2, 2809; Eitrem, RE 8, 754f.

[3] Ein „*signum Mercurii*“ in Arretium bei Obsequ. 112.

[4] W. Schulze, ZGLEN 575. — Asculum (40 nr. 6—7) muß noch aus dem Spiele bleiben, solange wir nicht wissen, ob es sich um das picenische oder apulische handelt.

kannt haben. Auch hier also würde sich unser bisheriges Ergebnis bestätigen. Zugleich aber fände eine scheinbare Singularität ihre Erklärung: Wenn nämlich die Münzen von Teanum Sidicinum neben dem Mercurbilde eine oskische Legende[1] zeigen und damit zu dem sonstigen Verhalten dieser italischen Kultur dem Gotte gegenüber nicht zu stimmen scheinen, so nur deswegen, weil wir hier auf altem etruskischen Boden stehen; die Nachbarschaft von Suessa, das einen etruskischen Namen trägt[2], zugleich die von Capua und des Stellatinischen Gefildes[3] zeigen dies ja mit aller Deutlichkeit.

Im Süden stößt das Verbreitungsgebiet des Mercurius an das des griechischen Hermes, dessen Kultorte sich von Sizilien her an der italischen Südküste bis Metapont, an der Westküste bis Neapel erstrecken[4]. Damit wird es sehr wahrscheinlich, daß die in Campanien eingedrungenen Etrusker von dort her den Gott erstmalig übernommen haben. Und von da aus ließe sich vielleicht eine obere zeitliche Grenze für die Rezeption des Hermes innerhalb des etruskischen Kulturgebietes bestimmen. Denn bereits die ersten Jahrzehnte des 6. Jahrhunderts werden die Gründung der Metropole des etruskischen Campanien, Capua's, gesehen haben[5]. Auf jeden Fall würde sich mit diesem Ansatze das Zeugnis der römischen Tradition aufs Beste vertragen, wonach bereits Tarquinius Priscus, vor der offiziellen Rezeption des Gottes, im Zusammenhang mit dem Kult der kapitolinischen Trias auch einen solchen des Mercurius eingerichtet hatte. Denn auch von da aus kämen wir etwa in das erste oder zweite Jahrzehnt des Jahrhunderts als Datum für das Eindringen des griechischen Gottes in den Bereich der etruskischen Kultur[6].

Diana

1.

Es darf heute als eine allgemein gültige Ansicht bezeichnet werden, daß Diana eine ursprünglich italische Gottheit gewesen ist, deren Kult gerade in Latium von altersher an ganz bestimmte

---

[1] Planta nr. 221. [2] W. Schulze, ZGLEN 554 Anm. 8.
[3] Festus p. 343 M.; W. Schulze, ZGLEN 577.
[4] Roscher, Lexik. I 2, 2358; Eitrem, RE 8, 754f.
[5] P. Ducati, Etruria antica 2, 11.
[6] Eine andere Möglichkeit haben wir oben S. 83 Anm. 1 angedeutet.

örtliche Zentren gebunden war. Wie nämlich unter den außerrömischen Dianenheiligtümern der altberühmte Hain von Nemi, so ragt unter den städtischen, von denen die Überlieferung berichtet[1], durch Alter und Bedeutung die „*aedes Dianae in Aventino*" hervor, bis zur Gründung des Tempels am Circus Flaminius der einzige Dianentempel in Rom.

Fragen wir hier noch nicht danach, welcher von beiden Gründungen die zeitliche Priorität zukomme — es genüge die Feststellung, daß, wie man schon immer gesehen hat[2], an beiden Orten die Verehrung der Göttin in einer Reihe von Eigentümlichkeiten übereinstimmt, die demnach für ihr Wesen, ihre göttliche Gestalt von ausschlaggebender Bedeutung sind. Und zwar handelt es sich dabei um den gleichen Charakter eines latinischen Bundesheiligtumes, den der von acht Städten unter Führung des Diktators Egerius Laevius aus Tusculum geweihte aricinische Hain[3], den aber auch der römische Tempel besaß; es handelt sich ferner um den gleichen Stiftungstag des 13. August sowie um die Tatsache, daß der Kult der Egeria — der Gentilgottheit eben jener *Egerii*[4], denen der mit der Weihung des aricinischen Haines betraute Tusculaner Egerius angehörte — in Aricia in unmittelbarer Nachbarschaft der Diana lokalisiert, auch in Rom in ihrer nächsten Nähe, am Fuße des Aventin, wiederkehrt; es ist schließlich der Charakter der Diana als Frauengottheit, der in beiden Kulten als im Mittelpunkte stehend hervortritt.

Der letzte Punkt soll uns hier zunächst beschäftigen. Eine Reihe wichtiger Beobachtungen sind bereits längst ausgesprochen. Einmal geben die Weihgeschenke, die bei den verschiedenen Grabungen im Heiligtume von Nemi zu Tage gekommen sind, ein unmißverständliches Bild. Unter den hier gefundenen Terrakotten stehen neben aus Campanien importierter Ware oder doch diesen nahestehenden Stücken solche gröberer, einheimischer Fabrikation, offenbar also an Ort und Stelle zum Gebrauche gefertigt: Vor Allem Vulven und Phallen in größerer Anzahl, daneben auch Statuetten von Müttern mit Wickelkindern auf den Armen[5]. Das weist bereits mit Sicherheit auf eine Frauengottheit hin. Ergänzend treten hinzu

[1] G. Wissowa, RuK² 249 Anm. 8; RE 5, 332.
[2] G. Wissowa, RuK² 250. [3] G. Wissowa, RuK² 248 Anm. 1.
[4] W. Schulze, ZGLEN 123.
[5] O. Roßbach, Verh. d. 40. Philol.-Vers. in Görlitz 1889, 160f.; L. Morpurgo, Mon. Linc. 13, 324f.

solche Inschriften, in denen Frauen als Weihende genannt werden (CIL 14, 4182. 4270; Ephem. epigr. 7, 1239) — oder auch Tacitus' Bericht, wonach Claudius wegen seiner Ehe mit Agrippina „*sacra ex legibus Tulli regis piaculaque per pontifices danda*“ im Haine der Diana habe darbringen lassen (ann. 12, 8; dazu Ephem. epigr. 7, 1242 = Dessau 220). Zu diesen Zeugnissen für die aricinische Diana hat man mit Recht die Nachricht gestellt, daß in Rom am Stiftungstage des aventinischen Tempels αἱ γυναῖκες μάλιστα ῥύπτεσθαι τὰς κεφαλὰς καὶ καθαίρειν ἐπιτηδεύουσι (Plut., Quaest. Rom. 100); das weist ebenfalls in gleiche Richtung. Und weiter darf man dann noch heranziehen, daß innerhalb des Heiligtumes im *vicus Patricius* den Männern der Zutritt verboten war, wozu man sich etwa des gleichen Verbotes bei dem Kulte einer verwandten Gottheit, des Bona Dea, erinnern mag[1].

Diese Aufstellungen haben nun von sprachlicher Seite her eine Bestätigung und Erweiterung erhalten. Die zu erschließende ältere Form des Namens der Göttin **Diviāna*[2] gehört, wie man schon längst gesehen hat, zur Wurzel *div-* „leuchten, glänzen“, wie sie etwa auch in *divus*, *dium*, *dius*, im Namen des Zeus und Juppiter u. A. m. vorliegt. Darüber hinaus hat P. Kretschmer[3] hier den etruskischen Namen des Mondes und der Mondgöttin *Tiv*[4] herangezogen und in etymologische Verbindung mit dem der Diana zu bringen versucht: In ihm würde sich also die Beziehung zum Monde ausdrücken.

Wie haben wir diese Etymologie zu verstehen? — Sie gründet sich, wie wir sahen, auf eine Entsprechung zwischen dem Etruskischen und einer der klassischen Sprachen. Kretschmer selbst hat diese Entsprechung damals noch so aufgefaßt, als handle es sich um eine Entlehnung der einen Sprache aus der anderen. Indessen, nach dem Erscheinen seiner neuen Untersuchung, die die Existenz einer „protindogermanischen Schicht“ nachzuweisen sucht[5], liegt es vielleicht näher, unseren Fall von dieser Seite her als eines der von Anfang an vorhandenen indogermanischen Elemente des Etruskischen zu verstehen. Und bestätigt wird diese Vermutung durch die Tatsache, daß in den kleinasiatischen Sprachen eine übereinstimmende Bezeichnung des Mondes wiederzukehren scheint.

---

[1] G. Wissowa, RuK² 216.

[2] F. Solmsen, Stud. z. latein. Wortgesch. 111f.

[3] Glotta 13, 111f. [4] Pauli bei Roscher 5, 1056f.

[5] Vgl. P. Kretschmers Aufsatz, Glotta 14, 300f. und insbesondere das dort über etrusk. *Tina*, *Tinia* Gesagte mit Glotta 13, 110f.

E. Littmann hat aus lydischem *Tiv-da-s*, aus kleinasiatischen Namen wie *Τυιος*, *Τουης* sowie aus dem der Göttin *Θυα* ein ihnen zugrundeliegendes **tiv* „Mond" erschlossen[1], das mithin eine genaue Entsprechung des etruskischen Wortes bedeutet.

Eine weitere Folgerung wäre die, daß die Wurzel *div-* nicht nur, wie früher angenommen, sich auf das Tageslicht und den Tageshimmel bezieht, sondern zugleich auch auf das Leuchten des nächtlichen Gestirnes[2]. In der Tat kann z. B. Juppiter, in dessen Namen ja die gleiche Wurzel wiederkehrt, nicht nur der Gott des Tageshimmels gewesen sein, sondern muß ebenso, schon um seiner Verehrung an den Idus, den Tagen des Vollmondes, willen den Gott des nächtlichen Lichtes bedeutet haben[3]. Und entsprechend wäre dann auch Diana aufzufassen: Unmittelbar vergleichen läßt sich der Name einer Tochter der Selene, der auch als Beiname der Göttin selbst wiederkehrt[4]: *Πανδία* = **Παν-διϜ-ια*, was nur als „die Alles Erleuchtende", eine Bezeichnung des Mondes also, verstanden werden kann.

Wir würden freilich als lateinische Entsprechung nicht *Diana*, sondern *Dīa* = **Divia* (vgl. *Dea Dīa*) erwarten, das als Femininum neben einem maskulinischen **Divios* = *Dīus* stünde, wie es z. B. im Namen des *Dius Fidius* vorliegt. Die Form *Dīana* dagegen scheint sich, wie der analog gebildete Beiname des Juppiter auf einer Inschrift aus Aquileia (CIL 5, 783), *Dīanus*[5], zeigt, nur als adjektivische, vermittelst des Formans *-āno-* gebildete Form verstehen zu lassen. Und doch würden wir nach dem, was wir sonst für die Beziehung der Diana zum Monde erschließen oder vermuten können, für ihren Namen nicht eine Bedeutung: „zum Monde oder zur Mondgöttin gehörig" — „*una ex comitibus Lunae*", wie Kretschmer zweifelnd vermutet — sondern eher einen unmittelbaren Ausdruck der Tatsache verlangen, daß es sich um die Mondgöttin selbst handelt.

Schon an sich nämlich darf man es erwarten, einer Göttin des weiblichen Geschlechtslebens, bei den bekannten Beziehungen beider Sphären zueinander, zugleich als Göttin des Mondes zu begegnen. Überdies aber besitzen wir von nächtlichen Fackelzügen

---

[1] Sardis VI. Lydian inscriptions 52; vgl. P. Kretschmer, Glotta 14, 304.

[2] P. Kretschmer, Glotta 13, 111f.

[3] P. Kretschmer, l. c. 112f., wo auch die wichtige Stelle Macrobius 1, 15, 14 (*Idus = Jovis fiducia*) zum Beweis herangezogen ist.

[4] Preller-Robert, Griech. Myth. 1, 444f.

[5] G. Wissowa, RuK² 113 Anm. 3.

der Frauen im Kulte der Diana noch unmittelbare literarische Kunde[1], die durch mehrere im Heiligtume gefundene Statuetten der fackeltragenden Göttin[2] ihre Ergänzung erhält. Ebenso darf man — von anderen, schon früher gelegentlich herangezogenen[3] Einzelheiten abgesehen — hierher den Zug stellen, daß man den Tag der Diana allenthalben auf die Idus, die Tage des Vollmondes also (13. August), gelegt hat. Die spätere Zeit vollends hat Diana mit Luna schlechthin gleichgesetzt[4], so, wie es auch mit Artemis und Hekate geschah. Und nur von hier aus läßt es sich verstehen, wenn Catull in seinem Dianenhymnus von der Göttin, d. h. von dem Monde, sagt, sie gliedere den Verlauf des Jahres durch die Monde und fülle dem Bauer die Scheuer (34, 17f.) — eine Vorstellung, die man sicherlich mit Recht als eine ausgesprochen italische in Anspruch genommen hat[5].

Die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich in dem Augenblick, wo man eine Eigenheit der femininen Stammbildung in Rechnung zieht. W. Schulze[6] hat als Erster darauf hingewiesen, und Andere sind ihm darin gefolgt[7], daß das, was man gemeinhin als Motion der Feminina zu bezeichnen pflege, zu einem guten Teile nichts Anderes sei als Adjektiv- oder Diminutivbildung; das Femininum wäre demnach in solchen Fällen nicht allein durch Veränderung des Auslautes, sondern überdies noch durch Hinzufügung adjektivischer Formantien entstanden. Dementsprechend hat man hier von einer Femininbildung durch Derivation gesprochen oder auch eine „echte" Motion von einer „unechten" geschieden: Bei jener könne man die Feminina nicht oder nicht mehr als adjektivische Weiterbildungen bezeichnen, während bei der anderen eben dies die Regel sei[8]. Die Erscheinung ist über die gesamten indogermanischen Sprachen verbreitet; aus dem Lateinischen[9] seien erwähnt etwa *flamen* : *flaminica*, weiter *puer* : *puella*, *caper* : *capella*, *haedus* :

---

[1] L. Morpurgo, l. c. 349.

[2] O. Roßbach, l. c. 161f. und Taf. II, wo daneben rechts oben eine fackeltragende Matrone zu erkennen ist. Die Weihung eines *lumen perpetuum* für Diana: Ephem. epigr. 7, 1242 = Dessau 220.

[3] G. Wissowa, RE 5, 334f.

[4] P. Kretschmer, l. c. 111f.; G. Wissowa, RE 5, 335.

[5] U. v. Wilamowitz, Hellenistische Dichtg. 2, 289.

[6] ZGLEN 136 Anm. 4; 330; 418; 540 Anm. 6. Jagič-Festschrift 346.

[7] K. Brugmann, Grundriß II² 1, 601; J. Wackernagel, Vorles. über Syntax 2, 10f. Vgl. auch G. Kaibel, Comicorum Graec. fragm. I 1 p. 106.

[8] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 184.

[9] M. Leumann in Stolz-Schmalz, Latein. Gramm.⁵ 204.

haedilia, *porcus* : *porcilia* oder auch der Typus *rex* : *regina*, *gallus* : *gallina*, *accipiter* : *accipitrina*[1]. Hier würde sich das adjektivisch gebildete Femininum *Dīana* = **Divi-āna* neben *Dīus* = **Divi-os* in der Tat sehr wohl einordnen lassen. Der Bedeutung, wenn auch nicht der Stammbildung nach wäre es mit *Dīa* = **Divi-a* (wie die einfache Motion lauten würde) identisch, und beide Bildungen stünden nebeneinander wie *capella* und *capra*, *porcilia* und *porca*. Auch Diana also würde die „Glänzende, Leuchtende" und damit die Göttin des Mondes selbst bedeuten. —

Blicken wir nunmehr über den römischen und aricinischen Kult hinaus! — Die Verehrung der Diana finden wir über ganz Latium verbreitet, und zwar bilden zunächst die acht Bundesstädte, die der Göttin den Hain am Nemisee geweiht hatten (Cato Orig. fr. 58 Pet.), ein zusammenhängendes Gebiet, das das gesamte nördliche Latium von den Sabinerbergen bis hin zur Küste umfaßt: Tibur, Tusculum, Aricia, Lanuvium, Cora, Suessa Pometia, Laurentum und Ardea. Zum Teil wird uns hier, ebenso wie in Aricia, von einer Verehrung in Hainen berichtet (Tibur: Mart. 7, 28, 1; Tusculum: Plin. nat. hist. 16, 242); dazu kommen noch durch andere Zeugnisse ein „*lucus Dianae*" in Anagnia (Liv. 27, 4, 12) sowie der Kult auf dem waldreichen Algidus (Horat. carm. 1, 21, 6; carm. saec. 69)[2]. Diese Verehrung im Haine, wie sie demnach für Diana überhaupt bezeichnend zu sein scheint (vgl. auch Servius ad Verg. Georg. 3, 332; ad Aen. 6, 118), kehrt auch wieder bei dem südlichsten Dianaheiligtume, das uns für ältere Zeit bezeugt wird und das sonst, so scheint es wenigstens, mancherlei Abweichendes im Kulte aufweist: Wir meinen das Heiligtum auf dem Berge Tifata bei Capua.

Das Wort *Tifata* erklärt Paulus Fest. (p. 366 M.) als „*ilicceta*", und wir dürfen diese Erklärung — obwohl von sehr beachtenswerter Seite die Verbindung mit einer bestimmten Gruppe etruskischer

---

[1] Auch das Etruskische kennt eine solche Femininbildung durch adjektivische Derivation, mehr noch, sie herrscht dort ausschließlich: Das Femininsuffix tritt nicht, wie bei „echter" Motion, an die Stelle des masculinen (*bon-us*, *bon-a*), sondern dahinter: *tita-i*, *tite-i* zu *tita*; *pumpu-i*, *pumpu-ni* zu *pumpu* (G. Herbig, l. c. 183f.). [Doch vgl. E. Fiesel, D. grammat. Geschl. in Etrusk. 117. Korr. N.]. — An Messapisches erinnert A. v. Blumenthal, Glotta 17, 158.

[2] Über die Reste des dortigen Heiligtumes vgl. die Beschreibung bei W. Abeken, Mittelitalien 145. 150. 211. 215.

Gentilnamen vorgeschlagen worden ist[1] — zunächst einmal annehmen, und zwar um so eher, als sie mit der sonst bekannten Form der Kultstätten, wie gesagt, aufs Beste übereinstimmt. Was wir daneben noch an Zeugnissen über den Kult der Tifatina besitzen, zeigt sie uns, offenbar in Anlehnung an Artemis, durchaus als Jagdgöttin. Zunächst freilich nur für die Kaiserzeit. In einem inschriftlichen Epigramm (CIL 10, 3796 = F. Bücheler, Carm. epigr. 256) wird sie als „*incola Tifatae, venatibus incluta virgo*" angeredet und ihr, wie es scheint, ein Hirschgeweih gestiftet[2]; auf einem ihr geweihten Altar in Avignon (CIL 12, 1705) und ebenso auf einem Fresko des 3. nachchristlichen Jahrhunderts, das sich auf dem Boden des *pagus Tifatinus* selbst gefunden hat[3], erscheint sie zusammen mit einer Hirschkuh. Höher hinauf führen die Münzen des noch selbständigen Capua, aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert[4]. Ihre Vorderseite zeigt den bekannten Kopftypus der Artemis mit Bogen und Pfeilen; die Rückseite das Jagdtier, den Eber. Der ganzen Sachlage nach kann es sich auch hier nur um Diana handeln, die auf dem benachbarten Tifata verehrt wurde und daneben einen anscheinend auch inschriftlich bezeugten Kult in Capua selbst besaß[5].

Es liegt zunächst nahe, aus diesen Zeugnissen, die sich zu einem einheitlichen Bilde zusammenzuschließen scheinen, zu folgern, die italische Göttin sei hier, durch die unmittelbare Nachbarschaft griechischer Kultur, bereits im 3. Jahrhundert der Artemis soweit angeglichen worden, daß das ursprüngliche Wesen ganz verschwinden und an seine Stelle ein Anderes und Neues treten konnte. Zugleich ergäbe sich damit ein Gegensatz zu den Kulten von Rom und Aricia, wo zwar ebenfalls, wie man zu sehen glaubte, der Charakter einer Herrin der Jagd und der Tiere neben der Verehrung als Frauengöttin sich nachträglich eingestellt hat, aber dann doch nicht in der Ausschließlichkeit wie hier in Campanien hervortritt.

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 374. 531 Anm. 3; anders, worüber später, Chr. Hülsen, Hermes 46, 305f. — Eine Schilderung des Haines gibt Sil. Ital. 13, 219f., worüber K. J. Beloch, Campanien 361f.

[2] H. Nissen, Hermes 1, 158; F. Bücheler in der Adnotatio; die Weihung eines Elefantenschädels Paus. 5, 12, 3.

[3] G. Minervini, Comment. Momms. 661.

[4] Berl. Katal. d. griech. Münzen III 1, 84 Abb.

[5] CIL 10, 8071[5]: „*Capuae at Deanam*"; vgl. auch die weiter unten zu besprechende Episode Sil. Ital. 13, 115f.

In der Tat hat man so geurteilt[1]. Indessen, ein solches Ergebnis wäre im höchsten Grade merkwürdig, zumal ja auch Artemis von den Frauen angerufen wird und man gerade in dieser Übereinstimmung die treibende Ursache für die Gleichsetzung beider Gottheiten gesehen hat[2]. Aber auch in dem Charakter als Mondgöttin könnte man eine solche Ursache erblicken — wird doch auch Artemis als solche verehrt, als *σελασφόρος*, *φωσφόρος* u. A. m. — und auch dieses Moment sollte aus dem gleichen Grunde bei der Tifatina geschwunden sein? In dem Eindringen des Artemisbildes in den Dianenkult den Anlaß aller dieser Wandlungen zu sehen, liefe demnach auf einen offenkundigen Widersinn hinaus.

Wir haben demgegenüber erneut zu untersuchen, ob denn wirklich das ursprüngliche Wesen der Diana hier so gänzlich verschwunden sei. In der Tat müssen wir bei genauerem Zusehen vorsichtiger urteilen. Schon der Umstand, daß Diana auf jenem Fresko aus dem *pagus Tifatinus* mit einem Strahlenkranze um das Haupt und mit einer Fackel in der Rechten dargestellt wird, hätte auffallen müssen. Denn hier haben wir doch bereits die Mondgöttin vor uns, und es muß gefragt werden, ob der damit so eng verbundene Charakter als Gottheit der Frauen sich nicht ebenfalls, wenn auch nur in Spuren, beobachten lasse. Hier wird nun zum ersten Male von Bedeutung eine Reihe campanischer Dachterrakotten, die sich heute zumeist im Museum von Capua befinden und, aller Wahrscheinlichkeit nach, dem heiligen Bezirk vor den Toren der antiken Stadt entstammen[3].

Bestimmte Stücke hat man schon früher mit der Tifatina in Zusammenhang gebracht[4], freilich ohne alle Folgerungen zu ziehen, die sich ziehen lassen. Hier sei die Aufmerksamkeit vorerst auf einen Stirnziegel gelenkt, der eine Jagdgöttin zu Pferde, die Diana also, zeigt, und zwar dargestellt zusammen mit einer am Boden pickenden Gans[5]. Eine seltsame Darstellung, mit der man bisher nichts Rechtes hat anfangen können. Denn die Herrin über die Tiere des Waldes und der Wildnis vermag doch nicht durch Hinzufügung eines Haustieres wie der Gans versinnbildlicht zu werden. Bedenkt man indessen, daß diese für römisches Empfinden ein „*animal verecundum*“ gewesen ist (Plin. nat. hist. 10, 44), daß bei

[1] Keune bei Roscher 5, 955. [2] G. Wissowa, RuK² 251.

[3] H. Koch, Dachterrakotten aus Campanien 1, 18f.; Röm. Mitt. 22, 361f.

[4] P. Paris bei Daremberg-Saglio 2, 155; G. Wissowa, RE 5, 327; Keune bei Roscher 5, 959. [5] H. Koch, l. c. Taf. XI 4.

Petronius geradezu von dem „*anser omnibus matronis acceptissimus*“ gesprochen wird (sat. 137), daß die Gans darum auch im Kulte einer Frauen- und Ehegottheit wie Juno eine Rolle gespielt hat[1], so wird man in unserem Falle eine entsprechende Deutung nicht abweisen können. Dann würde also die der Jagdgöttin beigefügte Gans dazu bestimmt gewesen sein, eben jene andere Seite der Diana, ihre Funktion als Göttin der Frauen und des weiblichen Geschlechtslebens, zum Ausdruck zu bringen[2].

2.

Wir haben zuvor den Charakter einer Frauen- und Mondgottheit bei der Diana als allgemein durchgehend nachweisen können. Nach der heute herrschenden Ansicht wäre mit dieser Funktion das ursprüngliche Wesen der altitalischen Göttin oder doch wenigstens eine wichtige Seite dieses Wesens gegeben — der Kern, an den sich erst durch die nachträgliche Angleichung an Artemis mehr und mehr fremde Bestandteile angesetzt hätten. Wir wollen die Berechtigung dieser Ansicht hier noch nicht untersuchen, sondern sie auch im Folgenden vorerst noch als eine — freilich ungeprüfte — Voraussetzung hinnehmen. Nur auf einen besonderen Punkt dieses Fragenkomplexes werden wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, darauf nämlich, in welche Zeit jene Gleichsetzung mit der griechischen Gottheit hinaufreichen mag.

Daß die Vorstellungen, die mit der Diana verbunden waren, bereits frühzeitig durch das Eindringen des Artemiskultes beeinflußt worden sein müssen, hat man schon früher bemerkt. Man wies darauf hin, daß Artemis im unmittelbaren Gefolge Apollons nach Rom gekommen sei: Als seine Genossin erscheine sie nicht nur bei dem ersten Lectisternium vom Jahre 399 (Liv. 22, 10, 9), sondern, zusammen mit Latona, bereits in dem 433 gelobten, 431 geweihten Apollotempel auf den flaminischen Wiesen vor der Porta Carmen-

[1] G. Wissowa, RuK² 190. — Auch außerhalb des Römischen spielt die Gans eine entsprechende Rolle, vor allem steht sie in Beziehung zu Aphrodite und zu den erotischen Dingen überhaupt. Dazu Stephani, Compte rendu 1863, 51f.; O. Keller, Tiere des class. Altert. 288f.; Antike Tierwelt 2, 220f.; A. Dieterich, Pulcinella 183 Anm. 1.

[2] Eine auf den ersten Blick ähnliche Darstellung, die ein zweiter capuanischer Stirnziegel bringt — die Göttin in der Haltung der πότνια θηρῶν, die aber statt des Löwen zwei Vögel am Halse gefaßt hält — wird weiter unten besprochen werden.

talis, der später nach seiner Lage am Marcellustheater bezeichnet wird[1]. Daß die der Tempelgründung vorausgehende Verehrung des Gottes, wie wir sie aus der Erwähnung des *Apollinare* bei Livius (3, 63, 7 zum Jahre 449) sowie aus der bereits im Jahre 496 erfolgten ersten Befragung der Sibyllinenorakel erschließen müssen[2], schon Artemis als Kultgenossin gekannt habe, läßt sich freilich nur vermuten. Aber auch ohnedies wären wir in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts hinaufgekommen. Sehen wir nun, daß diese griechische Göttin und Gefährtin des Apollon von Anfang an mit dem Namen der Diana bezeichnet wird, so muß mindestens bis in jene Zeit auch die erstmalige Gleichsetzung beider Gottheiten hinaufdatiert werden.

Ähnlich ist das Ergebnis, wenn wir nach der besonderen Funktion fragen, die Diana nach der bisherigen Anschauung von der griechischen Göttin übernommen haben soll — wir meinen ihre Eigenschaft als Herrin der Tiere und als Jagdgöttin. Ja, hier scheint es, als lasse sich dieses Moment noch höher hinauf verfolgen. Weniger freilich durch literarische Zeugnisse. Denn wird man auch bei der von Silius Italicus (13, 115f.) erzählten Legende von der weißen Hirschkuh, die der mythische Gründer von Capua, Capys, gezähmt und die dann als „*famula Dianae*" bis zur Eroberung der Stadt im hannibalischen Kriege fortgelebt habe, zunächst an die Diana Tifatina denken dürfen[3], so wird es sich aus inneren Gründen heraus doch kaum entscheiden lassen, inwieweit hier dichterische Erfindung (vgl. Verg. Aen. 7, 483f.), inwieweit eine wirkliche Kultlegende vorliegt. Hingegen besitzen wir eine Anzahl capuanischer Stirnziegel, die der gleichen Fundstätte wie das kurz zuvor genannte Stück entstammen, und die uns auch in diesem Falle weiterführen können[4]. Sie zeigen die „persische" Artemis in der bekannten Haltung der *πότνια θηρῶν*: Die geflügelte Göttin, von vorne gesehen, aufrecht stehend inmitten zweier Tiere, die sie an den Vorderpranken emporhält. Bei der Gleichheit des Fundortes wird man in ihr kaum jemand Anderes erblicken wollen als in jener Jagdgöttin zu Pferde, die wir am Schlusse des vorigen Abschnittes besprochen hatten — eben Diana. Finden wir nun neben lediglich archaisierenden Stücken, die sich nicht über das 4. Jahrhundert hinaufdatieren

---

[1] G. Wissowa, RuK² 251.
[2] G. Wissowa, RuK² 293; H. Diels, Sibyll. Blätt. 82.
[3] G. Wissowa, RE 5, 327. [4] G. Pais, Daremberg-Saglio 2, 155.

lassen[1], auch solche ausgesprochen archaischen Charakters, die noch dem Anfange des 5. Jahrhunderts entstammen[2], so ist das für unsere Frage von entscheidender Bedeutung. Denn bis in diese Zeit hinauf wird man für das Datum der erstmaligen Gleichsetzung von Artemis und Diana gehen müssen.

Der Schluß mag zunächst vielleicht allzu kühn erscheinen, er wird aber, so hoffen wir, von anderer Seite her seine Bestätigung erhalten. Denn eine Bestätigung bedeutet es doch, wenn auch bei den latinischen Dianenkulten neben der Funktion als Frauengottheit sich schon frühzeitig der Charakter einer Herrin der Tiere und der Jagd und damit die Angleichung an Artemis erkennen läßt.

Die Funde von Nemi haben uns eine Anzahl von Bronzefigürchen der fackeltragenden Diana geliefert, die ganz den Typus der Jägerin zeigen, mit hochgeschürztem Kleide, Jagdstiefeln und Köcher[3]. Mit ihnen zusammen dann auch Figürchen von Jagdtieren, von Rehen und Hirschen, darunter solchen, die den Kopf nach oben richten, so daß man sie sich mit Statuetten der Göttin verbunden denken wird[4]. Daneben finden sich wiederum Stirnziegel mit der Darstellung der *πότνια ϑηρῶν* (und zwar neben dem Typus der „persischen“ der der „asiatischen“ Artemis)[5]: Auch hier kann damit nur Diana gemeint sein. In der Kaiserzeit bzw. in dem 1. vorchristlichen Jahrhundert, dem gleichfalls ein Teil der Stücke entstammt[6], war demnach in Aricia die Auffassung als Jagdgöttin eine durchaus übliche. Daß sie es aber nicht erst damals geworden ist, zeigt ein weiterer Fund, der der unmittelbaren Umgebung entstammt.

Die letzten Grabungen auf dem Hügel S. Lorenzo bei Lanuvium[7] haben über die Baugeschichte des dortigen, schon früher bekannten Tempels, den man einst mit dem berühmten Heiligtum der Juno Sospita hat zusammenbringen wollen, den man heute aber eher mit dem Capitolium der Stadt zu identifizieren geneigt ist[8], insofern

---

[1] H. Koch, l. c. Taf. XV 4. 5. Ein weiteres Stück aus dem südwestlich vom Tifata gelegenen Cales: Taf. XXXI 3 und S. 98.

[2] H. Koch, l. c. Taf. XVI 2. Zur Datierung: A. Furtwängler, Meisterwerke 253 Anm. 9.

[3] L. Morpurgo, l. c. 319—320, fig. 7—8; 324. O. Roßbach, l. c. 161f.; vgl. auch E. Petersen, Röm. Mitt. 11, 192; Statius Silv. 3, 1, 57f.

[4] O. Roßbach, l. c. 163.

[5] O. Roßbach, l. c. 157f.; Abbildung in der Classical Review 1902, 368.

[6] H. v. Rohden, Röm. Mitt. 1, 174.

[7] G. Bendinelli, Mon. Linc. 27, 293f. [8] G. Bendinelli, l. c. 315f.

Klarheit gebracht, als es sich um einen dreizelligen Tempel nach etruskischer Art handelt, dessen Entstehung ins 4. Jahrhundert zurückreicht. Der erhaltene Terrakottaschmuck, soweit er figürlichen Charakter trägt, zeigt neben anderen Motiven zweimal die Darstellung der Artemis. Und zwar zunächst auf einem jüngeren Exemplar den bekannten Typus der „asiatischen" Artemis, in gegürtetem Chiton, mit beiden Händen die Tatzen zweier Löwinnen haltend (Zeit etwa das letzte Jahrhundert der Republik)[1]. Daneben ist ein älteres Stück zu Tage gekommen, mit einer Darstellung der „persischen" Artemis, das seiner Entstehung nach der des Tempels etwa gleichzeitig ist[2]: In Nachahmung des bekannten archaischen Typus hält die geflügelte Göttin zu beiden Seiten die neben ihr emporspringenden Löwen.

Lanuvium gehört zur Reihe der Städte, die im Dianenhain von Aricia ihr gemeinsames Bundesheiligtum besaßen; auch in späterer Zeit ist ihr Kult hier noch lebendig, wie die Stiftungsurkunde des „*collegium salutare cultorum Dianae et Antinoi*" (CIL 14, 2112) zeigt. Daß in dem vom aricinischen Heiligtum wenig mehr als eine Stunde entfernten Nachbarorte eine Darstellung der Artemis irgendetwas Anderes hat bedeuten können als die nemorensische Diana, darf als ausgeschlossen gelten; zudem finden wir sie, wie schon einmal gesagt, im Tempel von Nemi selbst, wenn auch erst in späterer Zeit, unter den gleichen Typen der „persischen" und „asiatischen" Artemis wiedergegeben.

In noch höhere Zeit hinauf führt uns eine andere Beobachtung. Die Gründung der Kolonie Signia setzt die römische Tradition unter Tarquinius Superbus an (Liv. 1, 56, 3; Dion. Hal. 4, 63, 1); zum zweiten Male wurde sie dann kurze Zeit darauf deduziert (Liv. 2, 21, 7). Im dortigen Tempel, der, wie die zugehörige *Stips votiva* zeigt, der Minerva und einer zweiten polostragenden Göttin gehörte[3], hat sich nun, ähnlich den capuanischen Antefixen, in Resten eine ebenfalls archaische, noch der Gründungszeit angehörige Darstellung der Artemis als *πότνια θηρῶν* gefunden[4], die doch wiederum nur Diana hat bedeuten können.

---

[1] G. Bendinelli, l. c. 338, fig. 20.

[2] G. Bendinelli, l. c. 328f., fig. 13. Zur Datierung vgl. l. c. 342. Über ähnliche Stücke aus Alatri, Norba und Falerii vgl. weiter unten.

[3] R. Delbrück, Das Capitolium von Signia 13.

[4] R. Delbrück, l. c. 9 und 13, Taf. V 5.

Als Letztes bliebe hier noch Rom zu erwähnen. Das weitaus wichtigste Zeugnis freilich, das bei dieser Gelegenheit anzuführen wäre — die uns ausdrücklich überlieferte Herkunft und damit auch der besondere Charakter des Bildes der aventinischen Diana — kann hier noch nicht besprochen werden. Aber soviel läßt sich jetzt schon sagen, daß, wenn wir in einer römischen Kolonie wie Signia, die um die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert entstanden ist, die Diana unter dem Bilde der griechischen Göttin dargestellt und somit ihr gleichgesetzt finden, sich daraus der zwingende Schluß ergibt, daß eine gleiche Vorstellung auch für die Hauptstadt und den hauptstädtischen Dianenkult angenommen werden muß.

Fassen wir das bisherige Ergebnis zusammen. — Die Betrachtung unserer Denkmäler hat uns gezeigt, daß nicht nur in Campanien, sondern ebenso auch in Latium zu Beginn des 5. Jahrhunderts Diana überall als Herrin der Tiere dargestellt, also mit Artemis als identisch empfunden wird. Will man also, wie man das bisher getan hat, daran festhalten, daß Diana eine ursprünglich selbständige italische Gottheit gewesen und ihr Zusammenhang mit Artemis erst ein sekundäres Moment sei, so wird man wenigstens so viel zugeben müssen, daß dieser Zusammenhang bis in jene sehr alte Zeit hinaufreicht, daß also schon damals die Einwirkung des griechischen Artemisbildes auf das der italischen Diana begonnen habe. Und dieses Resultat wird man um so weniger ablehnen können, als gerade der Beginn des 5. Jahrhunderts nach der herkömmlichen Ansicht den Zeitpunkt darstellt, wo zum ersten Male griechische Kulte in Rom Eingang gefunden haben (496 Ceres Liber Libera, 495 Mercurius).

Indessen, von anderer Seite kommt zu den bisherigen Ergebnissen ein ganz neues Moment hinzu, das geeignet ist, die Grundlagen unserer Betrachtung in einem entscheidenden Punkte noch weiter zu verschieben.

Beginnen wir mit dem, was Servius (ad Verg. Aen. 2, 116 und 6, 136; vgl. Hygin. fab. 261) von der Entstehung des aricinischen Kultes berichtet. Es hätten nämlich Orestes und Iphigenie nach ihrer Flucht aus dem Taurerland das geraubte Artemisbild nach Aricia gebracht und damit das Heiligtum der nemorensischen Artemis gegründet. Man wird zunächst freilich kaum geneigt sein, dieser Gründungslegende eine weitergehende Bedeutung oder gar ein erhebliches Alter zuzuschreiben. Vielmehr wird man darauf hinweisen, hier liege doch eine Sagenform vor, die nach der übereinstimmenden

Ansicht moderner Forscher erst durch die taurische Iphigenie des Euripides geschaffen worden sei[1]. Durch ihn erst sei die Opferung und Versetzung der Iphigenie zu den Taurern, wie sie bereits in den Kyprien erzählt wird, mit der Kultlegende von Brauron verbunden worden — wo man zwar ebenfalls von der Opferung und einer darauffolgenden Vergöttlichung Iphigeniens (man zeigte bei dem Tempel ihr Grab), aber nichts von der Versetzung in den fernen Osten gewußt habe. Und wie man auch sonst beobachten könne, daß erst unter dem Einfluß der euripideischen Schöpfung jene Legende in den Kult Aufnahme gefunden habe, so werde man das Gleiche auch in unserem Falle anzunehmen haben.

Wir glauben nun freilich, daß die Auffassung keineswegs in dem Maße überzeugend und stichhaltig sei, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, daß vielmehr der Ursprung der Sage von Orestes' taurischer Fahrt in weit ältere Zeit gesetzt werden müsse. Die Behauptung ihrer euripideischen Entstehung gründet sich zugestandenermaßen allein darauf, daß eine literarische Erwähnung, die zeitlich vor die Abfassung der Tragödie fällt, nicht existiert. Denn von der allgemeinen Erwägung, daß die „auf rein poetischer Grundlage ruhende neue Version“ eher „in dem schöpferischen Geiste eines Euripides als in der naturgemäß streng konservativen Atmosphäre des Heiligtumes“ von Brauron entstanden sein könne[2], dürfen wir hier wohl absehen. Wollen wir also zeigen, daß die Sage nicht erst auf Euripides zurückgeht, so gilt es, ein älteres Vorkommen nachzuweisen, nötigenfalls, wenn unmittelbar beweiskräftige Zeugnisse aus der Literatur fehlen, durch solche aus der Archäologie oder durch geschichtliche Kombination. Hier vermag uns aber gerade der aricinische Dianenkult eine erste Handhabe zu bieten.

Furtwängler[3] hat nämlich im Zusammenhang mit der bei Servius erzählten Gründungslegende als Erster die Aufmerksamkeit auf das berühmte archaische Relief aus Nemi gelenkt, das die Tötung des Aigisthos durch Orestes darstellt. Freilich irrte er in seiner Voraussetzung, daß es sich hier um ein Werk des späten dritten Jahrhunderts handle: Der zeitliche Ansatz noch in die archaische Periode, etwa um die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert, darf heute

[1] C. Robert, Archäol. Ztg. 1876, 134 Anm.; Arch. Märchen 147f.; U. v. Wilamowitz, Hermes 18, 253f.; Sitzungsber. Berlin. Akad. 1925, 43 Anm. 3.

[2] C. Robert, Archäol. Märchen 148.

[3] Die antiken Gemmen 3, 266f.

als allgemein zugestanden gelten[1]. Aber die von Furtwängler verfochtene Beziehung auf den Rex Nemorensis und das alte Kultgesetz, nach dem nur der diese Würde erringen konnte, der seinen Vorgänger im Zweikampf getötet hatte[2], bleibt dennoch bestehen. Man hat zwar bestreiten wollen, daß der auf dem Relief dargestellte Kampf die Tötung des Aigisthos durch Orestes bedeute, aber ganz abgesehen davon, daß ein strikter Beweis dagegen sich nicht führen läßt[3] — wir dürfen doch nicht vergessen, daß dieses Werk eben in dem Dianenheiligtum Aufstellung gefunden hat und daß dementsprechend an irgendeine Beziehung zur Göttin und zu ihrem Kult gedacht werden muß. Dann sehen wir aber keine andere Möglichkeit als die, daß hier ein mythisches Vorbild des Kampfes zwischen dem alten Hainkönig und seinem Nebenbuhler, demnach die Tötung des Aigisthos durch Orestes und in ihrem Gefolge die Erringung der Königswürde gemeint gewesen ist.

Warum aber hat man nun das mythische Vorbild gerade in der Orestessage gewählt? Darin scheint sich doch zu bestätigen, daß bereits in ältester Zeit, d. h. in der Entstehungszeit dieses Reliefs, ein Zusammenhang der aricinischen Diana und ihres Kultes mit Orestes bestanden hat. Daß damals auch schon die taurische Sage geglaubt wurde, ist damit freilich ohne Weiteres noch nicht

---

[1] W. Klein, Geschichte der griech. Kunst 1, 213; F. Winter, Kunstgeschichte in Bildern I 7, S. 211 fig. 2; P. Wolters in Springers Kunstgeschichte I[11] 214. Nur G. Lippold, Antike Skulpturen der Glyptothek Ny-Carlsberg 18, hält noch an Furtwänglers Datierung fest. Die Formgebung der Köpfe sowie die Königsbinde rühren, wie mir von anderer Seite versichert worden ist und wie ich es selbst an einem Abguß nachprüfen konnte, von einer nachträglichen Überarbeitung (wohl erst nach der Auffindung) her. Damit entfällt jeder Grund, mit C. Robert, Archäol. Hermeneutik 259 eine italische Kopie anzunehmen. — Daß das Werk in einheimischem Marmor gearbeitet ist, bedeutet, soweit ich sehe, in der Tat eine Singularität, darum aber noch keinen Einwand gegen den griechischen Ursprung. Mit gleichem Grunde können wir daraus entnehmen, daß es von dem griechischen Künstler an Ort und Stelle für seinen italischen Bestimmungsort gearbeitet wurde.

[2] G. Wissowa, RuK[2] 248; RE 5, 330.

[3] Die von Robert (l. c. 258f.) als entscheidender Gegengrund bezeichnete Schwierigkeit, daß bei der Deutung auf die Tötung des Aigisthos die rechte Seite der Komposition das Übergewicht über die linke erhalte, kommt in Wegfall, sobald man in der zweiten Frau von links ebenfalls eine Hauptperson, nämlich Elektra, erkennt. Es entsteht sodann eine vollkommene Symmetrie: Links Elektra und Klytaimestra, rechts Orestes und Aigisthos, alle den Blick der Mitte zuwendend; die Dienerinnen am rechten und linken Rande, ebenfalls in voller Symmetrie, bilden den beiderseitigen Abschluß.

gesagt. Aber man hat doch das Empfinden, als ob das Zusammentreffen der literarischen Überlieferung mit dem im Heiligtume gefundenen Bild nicht zufällig sein könne. Glücklicherweise kommt noch ein weiteres Zeugnis hinzu, das uns den Nachweis gestattet, daß man bereits in eher noch älterer Zeit als der, aus der das Relief stammt, an die Gründung des Heiligtumes durch Orestes geglaubt haben muß — und dieser Glaube schließt ja den an die taurische Fahrt doch wohl ein. Zum Mindesten erhält nur unter jener Voraussetzung die seltsame Nachricht ihre Erklärung, wonach man die Gebeine des Orestes aus Aricia nach Rom gebracht und dort vor dem Tempel des Saturnus begraben habe (Serv. ad Verg. Aen. 2, 116; Hygin. fab. 261)[1]. Denn diese Maßregel kann doch wohl nur im Zusammenhang mit der Gründung des aventinischen Dianentempels verstanden werden: Zugleich mit seiner Konstituierung, (oder doch nicht allzulange danach) hat man die Gebeine des mythischen Gründers des benachbarten aricinischen Heiligtumes nach der Hauptstadt überführt. Und daß man gerade jene Stelle erwählte, war naheliegend genug. Erstreckte sich doch der alte Begräbnisplatz, dessen Spuren man nördlich der Sacra Via neben dem Faustinatempel gefunden hat, aller Wahrscheinlichkeit nach einst bis zu den Abhängen des Capitol: Zummindesten haben die Gräber des Faustulus und des Hostus Hostilius, Großvaters des Königs Tullus Hostilius, der römischen Tradition nach an eben dieser Stelle gelegen (Fest. p. 177 M.; Dion. Hal. 1, 87, 2); das berühmteste dieser Heroengräber, das Grab des Romulus, hat man ja dort noch wiederfinden können[2]. In diesen Zusammenhang gehört klärlich auch das Grab des Orestes, und damit ergibt sich zugleich eine Datierung[3]. Denn als im 6. Jahrhundert die Ruhestätte des Stadtgründers ihre monumentale Ausgestaltung dadurch erhielt, daß sie nach etruskischer Weise von zwei liegenden Löwen[4] bewacht wurde, kann der alte Begräbnisplatz nur noch in besonderen Fällen benutzt worden sein. Hier haben wir also einen ungefähren Terminus: Gleichzeitig mit dem Ausbau des Romulusgrabes oder doch nicht lange Zeit darauf wird man auch die Bestattung des Orestes ansetzen müssen.

---

[1] Die *cineres Orestis* gehörten zu den „*septem pignora, quae imperium Romanum tenent*“: Serv. Dan. ad Verg. Aen. 7, 188; vgl. G. Wissowa, RuK² 159 Anm. 5. [2] F. v. Duhn, Ital. Gräberkunde 1, 415f.

[3] F. Noack, Vortr. d. Bibliothek Warburg 1925/26, S. 159 Anm. 2.

[4] Vgl. dazu R. B. Bandinelli, Mon. Linc. 30, 280 Anm. 2; 495; 518 fig. 84.

Wenn nicht Alles trügt, so scheinen sich doch hier die einzelnen Tatsachen, die uns ohne gegenseitigen Zusammenhang überliefert sind, bei näherem Zusehen zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufügen. Und daraus würde dann mit Bestimmtheit folgen, daß man schon um das Jahr 500 Orestes als den *ἥρως κτίστης* des aricinischen Kultes betrachtet, daß man auch damals schon an die taurische Fahrt geglaubt hat.

Eine Bestätigung dieser unserer Ansicht bedeutet es nun, daß Aricia mit Art und Alter seiner Gründungslegende nicht allein steht[1]. Gehen wir aus von der besonderen Form, in der sie bei Servius (ad Verg. Aen. 2, 116) wiedergegeben ist: „*(Orestes) occiso Thoante simulacrum (Dianae) sustulit absconditum fasce lignorum* (= *φάκελος*), *unde et Facelitis dicitur*[2] .. *et Ariciam detulit.*" Eine ganz entsprechende Legende besitzen wir, in mehrfacher Brechung[3], aus dem sizilischen T y n d a r i s. Danach sollen Orestes und Iphigenia auf der Rückfahrt vom Taurerland das geraubte Artemisbild hierher gebracht und damit das Heiligtum der Artemis *Φακελῖτις* gestiftet haben, so genannt, weil er „*Dianae simulacrum in fasce lignorum tectum [absconditum] de Taurica extulerat*". Nun ist Tyndaris eine Gründung jener Messenier, die, von Athen einst in Naupaktos angesiedelt (455), von dort nach dem Frieden von 404 hatten fliehen müssen und von Dionysios I. in Sizilien neue Wohnstätten erhalten hatten[4]. In der Tat trägt diese Gründung alle Merkmale der südpeloponnesischen Herkunft ihrer Bewohner an sich. Bei dem Namen darf man an die Tyndariden denken, die in Messenien ebenso wie in Lakonien verehrt wurden, auf die indessen die Messenier noch einen besonderen Anspruch zu besitzen glaubten (Paus. 3, 26, 3; 4, 31, 9)[5]. Weiter aber — und das ist für uns am wichtigsten — findet sich auch mit der Artemis Orthia die Legende verbunden, daß Orestes und Iphigenie das Kultbild vom Taurerland her nach Sparta gebracht hätten (Paus. 3, 16, 7). Damit ergibt sich aber, so scheint

[1] Zum Folgenden: Wernicke, RE 2, 1399f.; Höfer bei Roscher III 1, 998f.; F. Pfister, Reliquienkult im Altert. 344f.; F. Boll, Arch. f. Relig. 13, 572 (über die Marica von Minturnae siehe weiter unten); Kjellberg, RE 9, 2593f.; 2608f.

[2] Eine Darstellung der Phakelitis auf einem pompeianischen Gemälde: Mon. dell' Inst. VIII 22; Helbig, nr. 1333.

[3] Varro und Cato bei Prob. prooem. in Verg. Buc. p. 325f. Hagen; Jun. Philarg. in Buc. p. 11 Hagen; Serv. prooem. in Buc. 3 p. 1 Thilo-Hagen; Schol. Theocr. proll. B p. 2 Wendel.

[4] Diod. 14, 78, 5f.; vgl. A. Holm, Geschichte Siziliens 2, 123; 437.

[5] A. Furtwängler bei Roscher I 1, 1164f.; S. Wide, Lakon. Kulte 316f.

es, eine engere Beziehung zwischen der Phakelitis und der spartanischen Orthia. Die Kultlegende der Auswanderer ist der spartanischen genau nachgebildet, und wenn man in Tyndaris behauptete, das taurische Bild zu besitzen, das Orestes selbst hierher gebracht habe, so scheint darin ein beabsichtigter Gegensatz zum dorisch gewordenen Kult in Sparta zu liegen. Wie man ihn als messenische Gründung in Anspruch nahm — er galt als Ableger des Orthiakultes in Limnai (Strabo 8 p. 362), auf den die Messenier als ihr Eigentum von jeher Rechte geltend machten (Tac. Ann. 4, 43)[1] — so haben auch die Nachkommen der alten, von den dorischen Einwanderern unterworfenen und verdrängten Bevölkerung sich diesen gegenüber den Besitz des wahren und echten Artemisbildes zugeschrieben. Auch die ebenfalls durch den Doriereinfall aus dem Eurotastale vertriebenen Achäer glaubten ja, das alte Kultbild der Limnatis zu besitzen, das Preugenes aus Lakonien nach Patrai gebracht haben soll (Paus. 7, 20, 8)[2].

Was folgt daraus? Doch offenbar, daß zur Gründungszeit von Tyndaris der Glaube an die taurische Fahrt des Orestes nicht nur dort, sondern bereits auch in Sparta bestanden hat. Denn soll man wirklich glauben, daß die Wirkung der euripideischen Tragödie kaum 20 Jahre nach ihrer Aufführung bereits soweit gegangen sei, daß sie einen der bedeutendsten lakonischen Kulte umgestaltet, daß sie sich zugleich auch auf einen messenischen, nach Sizilien übertragenen Kult erstreckt habe[3]? Ist es nicht sehr viel sinnvoller anzunehmen, daß die Messenier diese ihre Artemis und damit auch diese Form der Orestessage bereits aus ihrer Heimat mitgebracht haben — und zwar schon zu der Zeit, als sie von Athen in Naupaktos angesiedelt wurden? Auch das würde dann wiederum auf eine voreuripideische Existenz der taurischen Sage führen.

Fragen wir hier noch nicht weiter nach Ursprung und Alter der spartanischen Orestessage: beschränken wir uns vorläufig noch auf Italien! Auch in Rhegion findet sich eine ähnliche Überlieferung. Die Gründungsgeschichte der phakelitischen Artemis ist in fast allen unseren Nachrichten mit einer zweiten Oresteserzählung verbunden, wonach er auf der Rückfahrt vom Taurerland zusammen mit Iphigenie und Pylades an die Stelle jener Stadt gekommen sei, an ihren sieben Flüssen sich gereinigt und dem Apollon einen Tempel

---

[1] C. Robert, Archäol. Märchen 149f.
[2] Literatur bei Roscher III 2, 2936.
[3] U. v. Wilamowitz, Aischylos' Orestie 2, 250 Anm. 1.

errichtet habe; man zeigte dort sein Schwert, das er an einem Baume aufgehängt zurückgelassen hatte. Rhegion ist nun ursprünglich eine chalkidische Gründung gewesen, aber um das Jahr 600 herum sind messenische Flüchtlinge hinzugekommen, die allmählich das Übergewicht erlangt haben[1]. Daß man also die Gründungssage des jüngeren messenischen Tyndaris mit der der älteren messenischen Stadt verband, ist sehr wohl zu verstehen. Folgt daraus auch, daß die älteren Auswanderer von ihrer peloponnesischen Heimat her die Sage von Orestes taurischer Fahrt bereits mitbrachten? In der Tat kann man zweifeln. Denn es ließe sich allenfalls denken, daß dieses Motiv erst hinzugetreten wäre, als man die rheginische Gründungssage mit der von Tyndaris verband. So daß also hier ursprünglich Iphigenie und die taurische Fahrt nicht mithereingespielt, sondern es sich nur um eine hier lokalisierte Reinigung des Orestes vom Muttermord durch Apollons Hilfe gehandelt hätte. Indessen, sehr wahrscheinlich wäre eine derartige Auffassung nicht. Überdies besteht in Rhegion ein alter Artemiskult (Thuk. 6, 44, 3) und die Messenier selbst leiteten sich von dem Grenzorte Limnai her, der berühmten Kultstätte der Göttin, als dessen Filiale das spartanische Limnaion galt. Von hier aus wäre es also durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß die Auswanderer zusammen mit dem Artemiskult auch die Sage von der taurischen Fahrt mitgebracht hätten[2]. Dies würde dann wieder voraussetzen, daß sie schon damals als Stiftungslegende mit einem messenischen oder spartanischen Heiligtum verbunden war; sie gerade an Rhegion anzuknüpfen, mochten dann die benachbarten Taurianer (Probus in Verg. Ecl. praef. p. 326 Hagen) Anlaß genug sein[3].

Schließlich nochmals ein Blick auf Aricia. In der Gründungslegende, wie sie bei Servius und Hygin erzählt ist, wird ebenfalls auf den spartanischen Kult Bezug genommen: Iphigenie ist im Taurerland Priesterin der Tauropolos oder — nach der einen Version wenigstens — der Orthia; das Bild der Göttin ist nach Aricia gebracht worden, jedoch nicht hier geblieben, sondern später nach Lakonien gekommen. Man sieht, daß auch hier auf irgendwelche Weise eine Verbindung mit dem lakonischen Kult gesucht wird.

[1] Philipp, RE 2. Reihe 1, 492f.

[2] Aus der Tatsache, daß auf den Münzen von Rhegion zwar Artemis und Apollon erscheinen, aber erst nach dem Jahre 410, auf die Entstehungszeit der Sage zu schließen (Philipp l. c. 496), erscheint mir allzu gewagt.

[3] Philipp, l. c. 496.

Der Unterschied von Tyndaris ist freilich unverkennbar, daß man Sparta den Besitz des alten Bildes nicht ernsthaft bestritt. Aber zu einem Gegensatz, zu einer Leugnung der Echtheit, wie dies den Messeniern nahelag, war in Aricia ja nicht der geringste Grund vorhanden.

Wie man sieht, läuft Alles zuletzt auf jene spartanische Legende hinaus, zu der als Ausgangspunkt die Gründungssagen sämtlicher bisher genannter Heiligtümer hinführen. Hier werden unsere bisherigen Ergebnisse demnach ihre Probe zu bestehen haben.

Für die bisherige Anschauung steht es fest, daß die Sage von der taurischen Herkunft des Orthiabildes nicht nur spät belegt sei, sondern daß sich geradezu zeigen lasse, daß sie erst unter dem Einfluß des euripideischen Dramas entstanden sein könne. Denn die eigentlich zeugungskräftigen Elemente, wie sie für den attischen Dichter in dem Beinamen der Tauropolos und in dem brauronischen Iphigeniengrabe gegeben waren, fehlten in Sparta ganz. Zudem kenne Pausanias neben dem taurischen Ursprung des Artemisbildes noch eine andere Legende, nach der Astrabakos und Alopekos das Bild der Göttin im Gebüsche stehend gefunden hätten (3, 16, 9): Sie sei die echtspartanische und erst die mächtige Wirkung der euripideischen Dichtung habe sie zugunsten der anderen zurücktreten lassen[1].

Gehen wir von der letzten Bemerkung aus. Da ist es zunächst ein Punkt dieser Argumentation, der nachdenklich stimmen muß. Denn gesetzt selbst den Fall, daß beide Legenden sich wirklich gegenseitig ausschlössen, so ist damit das entscheidende Moment doch noch keineswegs (oder zum Mindesten nicht ohne Weiteres) erwiesen — daß nämlich die Orestessage jünger oder daß sie gar erst durch Euripides' Drama nach Sparta gebracht worden sei. Überdies aber ist eben jene Voraussetzung in Wahrheit Alles eher als sicher. Gewiß darf man dem Pausanias einige Flüchtigkeit zutrauen, gewiß hätte es an sich hier geschehen können, daß, wenn er den skythischen Ursprung des Bildes zu beweisen sich bemühte, er sich dabei auf eine Sage berief, die, genau besehen, diesen Ursprung dann geradezu ausschloß. Aber daß er sich wirklich derart vergriffen hätte, ist damit noch keineswegs gesagt. Vorläufig bliebe es noch durchaus möglich, daß, wie es die Art von Pausanias' Argumentation doch nahelegt, beide Legenden sich miteinander sehr wohl vertragen — etwa derart, daß es sich bei der Auffindung durch

[1] C. Robert, Archäol. Märchen 148f.

Astrabakos und Alopekos einfach um die Wiederfindung des in den Wirren der dorischen Eroberung oder bei anderer Gelegenheit verlorenen Bildes der sicherlich vordorischen Göttin[1] handelte[2]. Denn daß eine erstmalige Auffindung des Kultbildes hier gemeint sei, ist lediglich eine *petitio principii* und wird durch die Worte des Pausanias in keiner Weise nahegelegt.

Diese damit angedeutete Erklärungsmöglichkeit läßt sich vielleicht noch präzisieren. Wenn die Orthia ihren Beinamen *Λυγοδέσμα* davon besitzt, daß Astrabakos und Alopekos sie *ἐν θάμνῳ λύγων* (Paus. 3, 16, 11) auffanden, so erinnert man sich bei diesem Versteck im Weidengebüsch unwillkürlich daran, daß nach der Gründungslegende von Tyndaris (auf dessen peloponnesischen Ursprung wir bereits hingewiesen haben) das Bild der Göttin „*in fasce lignorum absconditum*" aus dem Taurerland geraubt wurde. Man möchte diese Übereinstimmung nur ungern für zufällig halten[3]. Die in dem Reisigbündel versteckte Gottheit ist, wie wir oben sahen, mit der Orthia identisch, also ist sie es auch mit der Lygodesma, die in dem Gebüsch mit Lygoszweigen umwunden (*περιειληθεῖσα δὲ ἡ λύγος*: Pausan.) oder „gefesselt" (*λυγο-δέσμα*) aufgefunden wird. Dann wird man aber weiter vermuten dürfen, daß es sich wie dort so auch bei ihr um ein geraubtes Kultbild handelt. Und daß diese Vermutung nicht ganz in der Luft steht, beweist eine andere Erzählung, die eine ganz ähnliche Situation voraussetzt und bei der gleichfalls wieder die Lygos eine Rolle spielt.

Als tyrrhenische Seeräuber, so wird bei Athen. 15 p. 672a erzählt, das Kultbild der Hera, das Admete aus Argos nach Samos entführt hatte, im Auftrage der früheren Eigentümer zurückholen wollten, da blieb das Schiff mit der Beute unbeweglich stehen. Darauf setzten die Räuber das *βρέτας* am Strande aus, wo es dann von den Einwohnern wiedergefunden und mit Lygoszweigen umwunden wird. Hier ist einmal eben jene Situation gegeben, die wir zuvor bei der Auffindung des Idoles der Orthia durch Astrabakos und Alopekos vorausgesetzt hatten. Weiter aber ist es wiederum ein aus der Fremde weggeführtes Bild, das von den Ein-

---

[1] U. v. Wilamowitz, Pindaros 323.

[2] Pausanias hätte den Vorgang demnach unvollständig berichtet, wie wir ja unser Wissen aus zwei verschiedenen Stellen (3, 16, 9 u. 11) kombinieren müssen.

[3] Vgl. Preller-Robert, Griechische Mythologie 1, 309 Anm. 4; R. Reitzenstein, Epigramm u. Skolion 216; Kruse, RE 13, 2227.

wohnern mit Lygos gebunden, gleichsam „gefesselt“ wird — gefesselt sicherlich darum, damit es nun endgültig in der Macht der neuen Besitzer und in der neuen Heimat bleibe.

Man hat nun freilich gemeint, daß die Lygos in Beziehung zur Geburtsgöttin stehe[1], und in der Tat darf man sich hierbei auf antike Nachrichten berufen, wonach sie bei Frauenkrankheiten und bei der Geburt ein hilfreiches Mittel sei (Dioskur. 1, 103; Plin. 24, 59. 62; Galen. 11, 807 Kühn). Aber eben jene Funktion der Göttin spielt in unseren Erzählungen nicht die geringste Rolle und auch die „Fesselung“ durch die Lygos wird auf diese Weise nicht erklärt. Das Gleiche gilt auch von einer anderen Deutung, wonach das Kultidol durch das umgebende Weidengeflecht „zugleich unterstützt und den Augen entzogen wurde“[2]. Auch diese Ansicht kann sich auf eine antike Erklärung berufen: *περιειληϑεῖσα δὲ ἡ λύγος ἐποίησε τὸ ἄγαλμα ὀρϑόν* — heißt es bei Pausanias, aber glauben können wir ihm diese Erklärung nur dann, wenn wir zugleich auch seine Etymologie des Namens der Orthia unbesehen hinnehmen.

Auf der anderen Seite stimmt es mit unserer Erklärung, daß es sich wirklich um eine Fesselung des Kultbildes gehandelt habe, aufs Beste überein, daß die Lygos eben für diesen Zweck auch sonst verwandt wird[3]. Dem von den Tyrrhenern gefangenen Dionysos sind von den Räubern *λύγοι* als *δεσμά* angelegt (vgl. hymn. Hom. 6, 13); Achill hatte sich auf gleiche Weise der beiden Priamossöhne Isos und Antiphos versichert (*Λ* 105), wobei das A-Scholion zur Stelle die Lygos ausdrücklich als *ἱμαντῶδές τι φυτὸν καὶ ἁπαλόν* bezeichnet. Weiterer Beispiele wird es kaum bedürfen, denn auch so wird es deutlich sein, daß man die Lygodesma gefesselt hat, um sich ihrer gleichfalls zu versichern, um sie im eigenen Besitze zu erhalten[4]. Das hatte aber nur dann einen Sinn, wenn dieser Besitz nicht unbestritten war, wenn sie demnach als einstmals geraubt galt wie die Phakelitis oder wie das *βρέτας* der aus Argos entführten samischen Hera. Oder mit anderen Worten: Man hat in der Tat in der Orthia von früh auf das aus dem Taurerland geraubte Bild der Artemis erblickt, wie dies Pausanias behauptet. Die spartanische Legende von der Lygodesma, weit entfernt, den taurischen Ur-

---

[1] O. Gruppe, Griech. Mythol. 858 Anm. 3; Kruse, l. c. 2227.

[2] Preller-Robert, l. c. 309.

[3] Vgl. auch U. v. Wilamowitz, Reden u. Vortr.[4] I 377 Anm.

[4] Vgl. Chr. A. Lobeck, Aglaophamus I 275f., der noch einige weitere Fälle anführt.

sprung zu widerlegen, ist damit umgekehrt zu einer Bestätigung geworden.

Aber auch, wenn man behauptet hat, daß in Sparta solche Elemente vollständig fehlen, an die die taurische Sage hätte anknüpfen können, so läßt sich dies ohne allzu große Schwierigkeiten widerlegen. Gewiß fehlt hier ein Analogon zum Iphigeniengrab und der Beiname der Tauropolos — wenigstens auf den ersten Blick. Denn schon im zweiten Falle kann man zweifeln. Wenn es richtig ist, was man neuerdings hat nachweisen wollen, daß die „stiertummelnde Göttin“ ihren Namen von rituellen Stierjagden erhalten habe, die wir durch das ganze Gebiet der griechischen (und vorgriechischen) Kultur verbreitet finden, wenn wir ferner sehen, daß gerade im Kulte der spartanischen Orthia solche Jagden stattgefunden haben[1], so darf die Existenz einer Epiklese *Ταυροπόλος*, wie sie eine späte Nachricht für die Göttin bezeugt (Cyprianus von Antiochien: Acta Sanctorum Sept. VIII, Antwerpen 1700, p. 22c; Paris 1867, p. 205b; übrigens leben gerade in der Kaiserzeit die spartanischen Stierjagden wieder auf[2]), vielleicht doch ernster genommen werden, als es zunächst scheinen mag.

Aber selbst, wenn wir davon absehen, so wäre es doch denkbar, daß in Sparta andere Anknüpfungspunkte vorhanden waren, an die sich nicht weniger leicht als in Brauron die Sage heften und so den Glauben an den taurischen Ursprung auch dieses Artemisbildes schaffen konnten. Wenn man bisher das brauronische Iphigeniengrab als wesentliches Moment dafür angesehen hat, so darf demgegenüber doch daran erinnert werden, daß nicht weniger früh und fest als Iphigenie mit Brauron auf der anderen Seite Orestes mit Sparta verbunden ist. Nicht freilich für Homer, wohl aber für das mutterländische Epos, dem Agamemnon nicht König von Mykenai, sondern des lakonischen Amyklai gewesen ist[3]. Und „wenn der Gott die Spartiaten aus Tegea die Gebeine des Orestes holen ließ[4], so stand ihm und ihnen der amyklaeische Orestes fest“[5]. Damit ist aber für unsere Beweisführung ein nicht unwesentlicher Anhaltspunkt gegeben.

Freilich betrifft er zunächst nur Sparta überhaupt. Wie kam man nun dazu, einen bestimmten einzelnen Kult wie den der Orthia

---

[1] B. Laum, Das Eisengeld der Spartaner 8f., 52f.

[2] B. Laum, l c. 53f.

[3] U. v. Wilamowitz, Aischylos' Orestie II 250f.; Aischylos. Interpretationen 192f. [4] Herodot 1, 67f. [5] U. v. Wilamowitz, Aischylos' Orestie II 251

mit der skythischen Göttin zu verbinden, ja ihn geradezu von ihr herzuleiten? In Brauron konnte man dafür, wie gesagt, den Beinamen der Tauropolos anführen. Aber daneben steht als ein weiteres Moment, das bisher noch nicht die nötige Beachtung erhalten hat, ein merkwürdiger Kultbrauch, der auf ein altes Menschenopfer hinzudeuten schien und der darum als Erinnerung und Ablösung des taurischen Brauches aufgefaßt wurde (Eurip. Iph. Taur. 1458f.). Auch darin liegt offenbar ein wichtiges Moment der Verbindung. Dann verdient es aber eine stärkere Aufmerksamkeit, wenn Pausanias (3, 16, 9f.) betont, der barbarische Ursprung der Artemis Orthia gehe schon daraus hervor, daß die Göttin auch Menschenopfer verlangt habe und noch nach deren Abschaffung die Geißelung der Knaben an ihrem Altare fordere[1]. Gewiß könnte hierin zunächst nur eigene Argumentation des Pausanias oder seiner Quelle vorliegen, aber daß sie darum für uns nicht unverbindlich zu sein braucht, daß sich vielmehr darin etwas Wesentliches und Ursprüngliches ausdrückt, ergibt sich außer der vollkommenen Analogie zum brauronischen Ritus auch durch einen Vergleich mit Aricia. Denn dort war es ein anderer Brauch, der Kampf um die Königswürde, der ähnlich wie die Geißelung der Knaben in Sparta als etwas Barbarisch-Skythisches aufgefaßt und darum ebenfalls als ein entscheidendes Moment für die Verbindung mit der taurischen Göttin empfunden wurde: Strabon 5 p. 239 *τῆς δ᾽Ἀρικίνης τὸ ἱερὸν λέγουσι ἀφίδρυμά τι τῆς Ταυροπόλου· καὶ γάρ τι βαρβαρικὸν κρατεῖ καὶ Σκυθικὸν περὶ τὸ ἱερὸν ἔθος.* Und wenn es dann bei Servius ad Verg. Aen. 2, 116 und bei Hygin fab. 261 heißt, daß die Grausamkeit dieses von den Skythen übernommenen Ritus der Grund gewesen sei, warum die Römer das taurische Bild nach Sparta gegeben hätten, so zeigt dies wiederum nur, wie eng in diesem Punkte der Zusammenhang des aricinischen mit dem spartanischen Kulte und beider mit dem taurischen empfunden worden ist.

Es soll nun nicht gefragt werden, mit welchem Rechte man einen Brauch wie die spartanische Knabengeißelung als eine Fortsetzung der taurischen Menschenopfer aufgefaßt habe; diese Frage wird uns in anderem Zusammenhang noch zu beschäftigen haben. Für den Augenblick genügt die Feststellung, daß eine derartige Auffassung tatsächlich möglich war und bestand. Denn dadurch wird nunmehr erwiesen, daß ein triftiger Grund dafür, das Auftreten

[1] Vgl. auch Philostr., v. Apollonii 6, 20, 2.

der taurischen Legende allein aus den Gegebenheiten des taurischen Artemiskultes entstanden sein zu lassen, in Wahrheit nicht vorhanden ist, sondern daß es innerhalb des Orthiakultes selbst Momente gegeben hat, die hier die Entstehung einer eigenen, von der attischen unabhängigen taurischen Gründungslegende bewirken konnten.

Unser Ergebnis liefe also darauf hinaus, daß die Sage von der taurischen Herkunft eines Artemisbildes für uns nebeneinander in Brauron und in Sparta erscheint, und zwar ohne daß wir sagen können, daß die brauronische Version älter sei oder daß die spartanische ihren Einfluß erfahren habe. Was daraus für die letztere folgt, ist dies, daß wir nunmehr keinesfalls noch zu der Annahme verpflichtet sind, daß erst durch das euripideische Drama die taurische Ursprungslegende in den Kult der Orthia Aufnahme gefunden hat. Nichts spricht vielmehr gegen die Auffassung, die uns durch die vorangegangene Untersuchung der Lygodesmasage sowie der italischen Artemis- und Dianenkulte an die Hand gegeben wird, daß in Lakonien bereits in sehr viel älterer Zeit jene Legende bestanden und sich von da aus über den italischen Westen verbreitet hat.

Aber auch, was aus dieser Feststellung einer alten und selbständigen spartanischen Legende für den brauronischen Kult folgt, sei hier wenigstens angedeutet. An eine erst euripideische Entstehung der taurischen Sage wird man auch da kaum noch glauben können; sie wird ebenfalls älter sein, möglicherweise so alt, wie die Beziehungen des Orestes zu Attika überhaupt. Dann hätte Euripides seiner Tragödie eine attische Lokalsage zugrunde gelegt, wie er das ja auch sonst des öfteren getan hat[1].

Wir wollen nun nicht die sehr verwickelte Frage nach dem Ursprung der taurischen Sage, deren bisherige Beantwortung nunmehr hinfällig geworden sein dürfte, von Neuem aufrollen[2]; das liegt außerhalb der Grenzen, die uns durch unseren besonderen Gegenstand gesetzt sind und wäre zudem nur durch eine Untersuchung über die mythische „Gestalt“ des Orestes überhaupt zu lösen. Nur ein besonderer Punkt sei zum Schlusse noch berührt, der das hier zur Diskussion stehende engere Problem, das Alter der Sage, betrifft. Wir hatten bisher nur an Hand des spartanischen und der mit ihm verbundenen italischen Artemiskulte ausgeführt, daß wir durch nichts

---

[1] U. v. Wilamowitz, Philol. Unters. 22, 317f.

[2] Darüber zuletzt Th. Zielinski, Tragodumenon libr. III, p. 300, wo freilich das von uns behandelte Material gänzlich außer acht gelassen ist.

gezwungen sind, mit der Entstehung der taurischen Gründungssage bis in die Zeit des Euripides herabzugehen. Vielleicht aber läßt sich auch von einer zweiten Seite her zeigen, daß sie bereits in alter Zeit, daß sie, wie es die italischen Artemiskulte und vor Allem der Dianenkult von Aricia nahelegen, schon im 6. Jahrhundert bestanden haben muß.

Zunächst eine allgemeine Erwägung. Fragen wir danach, in welchem Kulturkreise die Sage von den taurischen Fremdenopfern, von der Entrückung der Iphigenie und der ihr verliehenen Unsterblichkeit, von dem fernen Reich der Artemis, das man vielleicht nicht mit Unrecht dem der Hyperboreer oder ähnlichen Götterländern an die Seite gestellt hat[1], entstanden sei, so kommen wir nach dem Osten, besonders nach dem ionischen Kleinasien. Zum Mindesten die beiden ersten Motive begegnen uns bereits bei Herodot (4, 103), aber sie werden so oder ähnlich bereits bei Hekataios gestanden haben, und auch ihm wiederum können sie nur aus dem Munde der Kauffahrer und Kolonisten zugekommen sein, die durch die ionische Besiedelung der Pontosküsten mit den Barbaren in Berührung gekommen waren[2]. Und sicherlich hat man auch diejenige Partie der Kyprien, die von der Entrückung Iphigeniens erzählten, richtig angesetzt, wenn man sie ganz entsprechend nach dem Beginn der ionischen Kolonisation des Schwarzen Meeres datiert hat[3].

Damit scheint für uns ein Anhaltspunkt gegeben, wo wir ein altes Vorkommen der taurischen Sage am ehesten zu erwarten haben. Wir hätten uns demnach zu fragen, wann und wo zuerst im ionischen Osten der Mythos von der taurischen Herkunft eines Artemisbildes aufgetreten sei. Es liegt nahe, vor Allem dort zu suchen, von wo die Besiedelung der Pontosküste zumeist ausgegangen ist, in Milet und seiner Nachbarschaft[4]. Patmos rühmte sich hier, das von Orestes geweihte Bild der *Ἄρτεμις Σκυθίη* sein Eigen nennen zu können (G. Kaibel, Epigramm 872); aber auch im benachbarten Lydien behauptete man das Artemisbild zu besitzen (Paus. 3, 16, 8). Und wie hoch auch hier die Tradition hinaufgeht, zeigt das, was wir von dem Patmos gleichfalls benachbarten Leros wissen.

---

[1] Th. Zielinski, l. c. 248. 305.

[2] Darüber zuletzt H. Jacobsohn, Kuhns Zeitschr. 54, 254f.

[3] U. v. Wilamowitz, Hermes 18, 251.

[4] Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. 2, 450; v. Stern, Klio 9, 141f.; J. Beloch, Griech. Gesch. 1² 258f.

Suidas erwähnt einen Lerier Pherekydes, der kurz vor dem Epochenjahr des Perserkrieges gelebt haben soll, mit den Büchern *περὶ Λέρου* und *περὶ Ἰφιγενείας*. Mit Recht hat Wilamowitz[1] daraus geschlossen, daß, möge es sich dabei nun um zwei verschiedene oder um Teile des gleichen Buches gehandelt haben, jene beiden Schriften sich auf die taurische Kultlegende bezogen haben müssen, wie sie auf Patmos geglaubt wurde — sei es nun, daß man dessen Ansprüche auf das Artemisbild unterstützte oder, was wahrscheinlicher ist, daß man sie auf Grund von eigenen, lerischen bekämpft hat. Im zweiten Falle hätte man dann anzunehmen, daß auch das Bild der *Παρθένος* von Leros, die hier den karischen Namen Jokallis besessen hat (Photios s. v. *Μελεαγρίδες*) und mit der Artemis identifiziert wurde, den Anspruch erhob, das taurische zu sein, das das Geschwisterpaar hierher gebracht habe. Aber auch, wenn wir diese zweite Möglichkeit nicht annehmen, bleibt die Nachricht des Suidas für unsere Frage von Bedeutung. Denn wenn der Verfasser als Lerier bezeichnet wird, so hat wiederum Wilamowitz mit Recht darauf hingewiesen, daß, nachdem sich mit dem Beginne des 5. Jahrhunderts die Insel im Besitze Milets befand[2], eine derartige Bezeichnung für einen Milesier undenkbar war. Er meint darum, es hätten Unkundige später das Buch über Leros für verfaßt von einem Lerier gehalten; auf den Verfassernamen Pherekydes sei doch ohnehin nichts zu geben. Man müßte demnach einen doppelten Vorgang annehmen: Einmal, daß jenes namenlose Buch auf den Namen des Pherekydes gestellt, und dann, daß jener Pherekydes in späterer Zeit fälschlich als Lerier bezeichnet wurde. Schon die letzte Annahme aber ist nicht recht wahrscheinlich und hat darum die Substitution eines „Unkundigen" geschaffen: Die Insel ist auch in der Folgezeit im milesischen Besitz verblieben und so war die Bezeichnung des Autors als Lerier damals im Grunde ebenso undenkbar wie zuvor. Und weiter: warum hat man, was doch das Nächstliegendste war, dieses Apokryphon — gesetzt, es war ein solches — nicht dem Pherekydes von Syros oder auch dem Athener belassen, unter deren Namen ohnedies eine sehr mannigfaltige Schriftenmasse ging? Warum zuerst der berühmte Name und dann wiederum seine Beseitigung, indem man von dem bekannten Pherekydes einen anderen, einen Lerier, unterschied? — Wir sehen aus diesen Schwierigkeiten keinen anderen Ausweg als den, daß sich tatsächlich zu Anfang

[1] Berl. Sitz.-Ber. 1926, 127f. [2] Ziegler, RE 12, 2097.

der Schrift ein Pherekydes und zwar als Lerier genannt habe. Und damit würde der Zeitansatz vor das Epochenjahr der Perserkriege (480) aufs Beste übereinstimmen. Leros war kurz vor dem Jahre 494 in milesischen Besitz übergegangen[1]: Demnach waren die Jahrzehnte vor den Perserkriegen der späteste Terminus, wo ein Lerier sich nach seiner Heimat hat bezeichnen können. Billigen wir also diesen Ansatz der antiken Chronologie, so kämen wir hier mit der taurischen Sage noch in das 6. Jahrhundert hinauf[2]. Damit wäre aber eine ungefähre zeitliche Entsprechung für das, was wir für die italischen Artemiskulte, die sich von der taurischen Göttin herleiteten, und zumal für den aricinischen Dianenkult festgestellt hatten, gewonnen[3]. —

An dem Alter der aricinischen Orestestradition, wie wir es zuvor erschlossen haben, kann nunmehr von keiner Seite her noch ein Zweifel geäußert werden. Also hat man bereits im 6. Jahrhundert den aricinischen Kult der Diana an Ort und Stelle als Tochtergründung eines Artemiskultes und damit die latinische Göttin als mit der griechischen identisch betrachtet. Die moderne Annahme einer ursprünglich rein latinischen Gottheit, eines reinlatinischen Kultes wird demgegenüber zu einer bloßen Konstruktion, und dann bliebe allerdings zu fragen, ob sie nicht zu einer willkürlichen Konstruktion wird.

3.

Wir haben bisher nur von einem griechischen „Einfluß", von einer „Gleichsetzung" der Artemis mit der latinischen Diana ge-

---

[1] Ziegler, RE 12, 2097.

[2] Das Vorkommen der taurischen Sage in Argos (Paus. 1, 33, 1), woran man dann ebenfalls den aricinischen Kult angeknüpft hat (Solin 2, 11), ist offenbar jüngeren Ursprungs. Denn Voraussetzung ist, daß man damals bereits das Geschlecht der Atreiden für Argos in Anspruch genommen hat (U. v. Wilamowitz, Aischyl. Interpr. 190).

[3] Einer Bemerkung bedarf noch der Kult von Komana in Kataonien, wohin Orestes mit Iphigenia gekommen sein und den Kult der Tauropolos begründet haben soll (Strabo XII 535). Dort gab es ein Geschlecht der Oresteiaden: CIG. 4769; Damasc., v. Isid. 69 (= Photios p. 340, 18 Bekker); vgl. Th. Reinach, Mithridates Eup. 240 Anm. 1 (d. dt. Übers.) und C. Robert, Archäol. Märch. 148. Sollte das italische Gentiliz etrusk. *urste*, das in Rom als Beiname der *Aurelii Orestae* und in erweiterter Form als *Orestilla*, *Orestinus*, *Orestinianus* begegnet, nicht doch (trotz W. Schulze, ZGLEN 203 und G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 178) ähnlich zu erklären sein? Daß die Etrusker die Träger des italischen Artemiskultes sind, hoffen wir weiter unten noch zu zeigen.

sprochen. Indessen, nachdem sich uns zuvor ergeben hatte, daß bereits in ältester Zeit beide Göttinnen als ohne Weiteres identisch empfunden worden sind, muß doch einmal die Frage aufgeworfen werden, inwieweit jene Ausdrucksweise noch Berechtigung besitzt.

In der Tat erscheint Diana, wo immer wir sie finden, als mit der Artemis identisch, und zwar ihrem gesamten Umfange nach: als Gottheit der Frauen und der Geburt[1], als Göttin, die mit dem Monde in Beziehung steht[2], als Herrin des Waldes[3] und schließlich auch schon in alter Zeit als Gefährtin des Apollo, als Göttin der Jagd und Gebieterin der Tiere. Schon hier weiß man nicht recht, welche Ursache man noch hätte, die eine oder die andere Seite als etwas ursprünglich Latinisches herauszugreifen und dem angeblich später eingedrungenen Griechischen gegenüberzustellen. Und sieht man dann weiter die enge Verbindung der Diana mit Juppiter — nicht nur darin, daß ihr Fest auf die Idus gelegt wurde, sondern daß auch ein zweites Dianenfest, der 23. Dezember[4], mit einem alten, in der Folgezeit durch die Larentalien völlig verwischten Juppitertag[5] zusammenfällt, so scheint sich auch da die Erklärung von der Zeustochter Artemis, nicht aber von einer ursprünglich latinischen Gottheit Diana her zu ergeben. Ist es dann aber nicht sehr viel sinnvoller, anzunehmen, daß diese überhaupt von Anfang an niemand Anderes gewesen sei als die griechische Göttin, so, wie Mercurius niemals etwas Anderes gewesen ist als Hermes?

Der damit sich eröffnenden Möglichkeit gilt es nunmehr genauer nachzugehen, und wie wir dabei zu verfahren haben, dafür gibt uns

---

[1] Zu den häufigsten Weihgeschenken, die in dem Heiligtum von Nemi gefunden worden sind, gehören Pfeilen oder Pfeilspitzen (L. Morpurgo, Mon. Linc. 13, 326; 335/36 figg. 54—61). Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, hierin Gaben an die Göttin zu sehen, die mit ihren Geschossen den Tod, besonders unter den Frauen und Mädchen, herbeiführt — also an Artemis (*Φ* 483 *ἐπεί σε λέοντα γυναιξὶν Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν, ἥν γ᾽ ἐθέλῃσθα*). Weiteres bei Walter F. Otto, Die Götter Griechenlands 110f. In einem Falle nennt sich geradezu eine *noutrix Paperia* als Weihende (CIL I² 45).

[2] Die Artemis Munichia besitzt z. B., gerade wie Diana, am Vollmondstage ihr Fest: Plut. De glor. Athen. 350 A; vgl. Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 302 Anm. 1.

[3] Eine Artemis *Νεμιδία* (offenbar zu *νέμος*) im achäischen Teuthae bei Strab. 8 p. 342; vgl. A. B. Cook, Classic. Review 1902, 380 n. 1.

[4] Das Datum hat der neugefundene, noch der republikanischen Zeit angehörige Kalender von Antium gebracht; G. Wissowa (Hermes 58, 387) möchte es auf den Tempel am Circus Flaminius beziehen.

[5] G. Wissowa, RuK² 116; Gesamm. Abh. 168.

die antike Tradition selbst einen Hinweis. Wir sahen, daß der Kult von Aricia (um wieder mit ihm zu beginnen) nach dieser Tradition mit dem spartanischen Kulte der Orthia in Verbindung gestanden hat. Wir müssen uns also fragen, ob es hier genauere Übereinstimmungen gibt, die noch erkennen lassen, daß diese Tradition nicht nur sehr alt ist, sondern daß sie auch tatsächlich zutrifft — daß also der aricinische Kult wirklich mit jenem lakonischen in Zusammenhang gestanden hat und vielleicht geradezu von ihm abstammt.

Hier muß zunächst an die Lage des aricinischen Heiligtumes erinnert werden, wie sie uns die antiken Zeugnisse beschreiben, wie sie aber auch durch die Ausgrabungen deutlich geworden ist[1]. Das Heiligtum erhob sich unmittelbar am Ufer des Sees auf einer flachen, den allseitig steil aufsteigenden Uferrändern vorgelagerten Niederung, die heute den Namen „Giardino" trägt. Die Lage „*umentia circum litora*" (Verg. Aen. 7, 763) erinnert sofort an das spartanische Orthiaheiligtum *ἐν Λίμναις*, an die *Λιμνᾶτις* und was wir sonst von der Anlage anderer Heiligtümer auf sumpfigen Blachfeldern, an Flußniederungen und Ähnlichem hören[2].

Wichtiger noch ist eine zweite Beobachtung, die sich auf eine der eigentümlichsten Erscheinungen innerhalb des aricinischen Kultes bezieht, auf den Gott Virbius. Ihn hat man im Altertum allgemein mit dem von seinen Rossen zu Tode geschleiften Hippolytos identifiziert, den Asklepios durch seine Kunst wieder erweckt und Artemis unter verändertem Namen hier geborgen habe[3]. Man hat nun freilich auch dies für eine spätere Umdeutung erklärt; eine ältere, der Folgezeit unverständlich gewordene Gottheit — wie man glaubte: ein einheimischer, bei der Entbindung hilfreicher Dämon[4] oder auch ein ursprünglich pferdegestaltiger Gott[5] — sei, ausgehend von der Tatsache, daß der aricinische Hain von Pferden nicht betreten werden durfte[6], von der „hellenisierenden Gelehrsamkeit der späten Republik" mit dem Genossen der Artemis in Verbindung gebracht

---

[1] Vgl. J. G. Frazer, Lectures on the early history of the kingship 9f.; The golden bough I² 2f., wo auch die Literatur angegeben ist.

[2] U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 2, 49; Pindaros 323. Wernicke, RE 2, 1342; auch das ephesische Artemision liegt am Zusammenfluß zweier Bäche

[3] Zeugnisse bei G. Wissowa, RuK² 249 Anm. 7.

[4] G. Wissowa, RuK² 249 und bei Roscher 6, 330.

[5] S. Reinach, Cultes, mythes et religions 3, 61f.

[6] Verg. Aen. 7, 778f.; Ovid. fast. 3, 266.

worden wie diese selbst mit Diana. Indessen, damit ist das Zeugnis der antiken Tradition nur ignoriert, aber nicht eigentlich widerlegt; man darf sich dann doch wohl fragen, mit welchem Rechte es ignoriert werde. Und wenn wir die Frage aufwerfen konnten, ob die Göttin Diana selbst mit ihrem griechischen Gegenbild ursprünglich identisch sei, so können wir das Gleiche vielleicht auch bei Virbius. In der Tat stoßen wir dann darauf, daß, ebenso wie die Gründungslegende von Aricia nach der Peloponnes verwies, so auch die der Virbiussage genau entsprechende Form der Hippolytossage, die Erweckung durch Asklepios, wiederum gerade in der Peloponnes begegnet. In Epidauros zeigte man im Temenos des Asklepios eine altertümliche Stele, deren Inschrift besagte, daß Hippolytos dem Gotte zwanzig Rosse geweiht habe; Pausanias, der uns dies berichtet (2, 27, 4), bezog es mit Recht auf die Wiedererweckung des Heros und erinnert dabei auch an die aricinische Sage. In dem benachbarten Troizen, dem Hauptorte des Hippolytoskultes, leugnete man zwar seinen Tod überhaupt (als Fuhrmann sollte er unter die Sterne versetzt worden sein), aber man kannte doch den Ölbaum, wo der Wagen des Helden umgestürzt war; man kannte ebenso das Grab, wenn man es auch den Fremden nicht zeigte (Paus. 2, 32, 1. 4. 10)[1]. Und weiter: Wenn Ovid (met. 15, 539f.) berichtet, in Aricia sei Virbius nicht in jugendlicher Gestalt, sondern als älterer Mann verehrt worden[2], so hat das ebenfalls in Troizen seine Entsprechung: Hier wurde eine Statue des Asklepios von der Hand des Timotheos seitens der Einwohner als Bild des Hippolytos angesehen (Paus. 2, 32, 4). Auch dies setzt doch voraus, daß man ihn als älteren Mann gefaßt habe[3], in der Art, wie der Typus des Asklepios in der statuarischen Kunst erscheint.

Von größter Wichtigkeit ist dann Sparta selbst. Hier genoß Hippolytos nach Pausanias' Zeugnis (3, 12, 9) heroische Ehren. Aber auch die Sage von seiner Wiedererweckung war bekannt, und zwar in einer Form, die aufs Stärkste an Aricia erinnert. Vibius Sequester (p. 152, 6 Riese) nennt einen „*Virbius Laconices* (*flumen*),

[1] Zur Deutung der Stelle 2, 32, 1 vgl. Hitzig-Blümner I², 634. — Ausgrabungen bei Ph. E. Legrand, BCH 29, 287f.; 30, 52f.

[2] Über eine in Nemi gefundene Doppelherme, die möglicherweise Virbius und Hippolytos darstellt, die aber auch schon ganz anders gedeutet wurde, vgl. A. B. Cook, Class. Rev. 1902, 373; F. Granger, l. c. 1907, 194f.; 1908, 217f.; J. Frazer, l. c. 1908, 147f.; Golden bough I² 47f.; L. Morpurgo, Ausonia 4, 109f.; G. Wissowa b. Roscher 6, 329f.

[3] A. Kalkmann, Archäol. Zeitg. 1883, 39.

ubi Hippolytum Aesculapius arte medicinae reddidit vitae, unde et Virbius dictus".

Daß dieses Zeugnis von höchster Bedeutung für Ursprung und Wesen des aricinischen Kultes ist, leuchtet sofort ein. Denn hier begegnet in Lakonien, also gerade dort, wohin die aricinische Kulttradition uns verweist, der gleiche Name Virbius, zunächst zwar als Name eines Flusses, aber dann doch mit Hippolytos' Wiedererweckung in Verbindung gebracht. An der Richtigkeit der Nachricht zu zweifeln, liegt nicht der geringste Grund vor: Das anlautende Digamma (**Ϝίρβιος*) ist ja im Altlakonischen durchweg erhalten[1]; zudem begegnet uns der gleiche Stamm, ohne Schreibung mit *Ϝ*, bei einem zweiten Heros[2], der wiederum mit Artemis in enger Verbindung steht. Als Vater des Astrabakos nämlich, der mit Alopekos zusammen das Bild der Orthia im Gebüsch gefunden haben und darauf vom Wahnsinn ergriffen sein soll, wird ein gewisser *Ἶρβος* genannt (Paus. 3, 16, 9). Bedenken wir nun, daß, wie Hippolytos mit dem Pferde verbunden auftritt, so auch Astrabakos in seinem Namen die Beziehung zu einem Abkömmling des Pferdes, dem Maultier (*ἀστράβη*[3]), trägt, daß also auch hier ein Berührungspunkt besteht, so werden wir nicht zögern, in *Ἶρβος* = **Ϝίρβος* das Etymon zu erblicken, von dem Virbius abgeleitet ist.

Vibius Sequester hat uns aber noch ein zweites, hierher gehöriges Zeugnis aufbewahrt: In der Liste seiner „*fontes*" nennt er einen „*Virvinus Laconices*". Wir glauben nicht, daß es sich hier, trotz des Wechsels von $b > v$, um eine von dem Flußnamen dem Stamme nach verschiedene Bezeichnung handelt. Daß nun eine Quelle einen Namen trägt, der mit dem des Virbius offenkundig zusammenhängt, scheint zunächst daran zu erinnern, daß der Heros nach der aricinischen Tradition einer Quellgöttin, der Egeria, zur Pflege übergeben worden sein soll (Verg. Aen. 2, 775). Indessen, näher liegt noch eine andere Erklärung, die sich auf die sprachliche Deutung des Namens selbst stützt.

Was bedeutet nämlich jenes *Ἶρβος* oder **Ϝίρβος*, das den

---

[1] F. Bechtel, Griech. Dial. 2, 298f.

[2] Diese Erkenntnis verdanke ich einem Hinweis von Walter F. Otto.

[3] S. Wide, Lakon. Kulte 279f. — Zur Bedeutung = *ἡμίονος* vgl. Etym. M. 159, 50; Eusthat. 1625, 40; Harpokr., Hesych., Suid. s. v.; Schol. Aisch. Hik. 285. Daß hier diese Bedeutung verlangt werden muß (vgl. K. O. Müller, Dorier 1, 386), zeigt die enge Verbindung mit Alopekos, der ja ebenfalls nach einem Tiere, dem Fuchs, heißt.

Bildungen *Virbius* und *Virvinus* zugrunde liegt? Daß die Erklärung, wie man es bisher ausschließlich getan, im Lateinischen gesucht werden müsse, wird man nunmehr kaum noch behaupten wollen — von der sprachlichen Möglichkeit der vorgebrachten Deutungen[1] gar nicht zu reden. Aber auch innerhalb des Griechischen oder der verwandten Sprachen kennen wir kein irgendwie vergleichbares Wort, so daß mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß hier eine vorgriechische Bildung vorliege — wobei freilich auch dies kein sicheres Ergebnis bedeutet. Aber gleichviel: Uns kommt es hier nicht so sehr auf die sprachliche Herkunft als auf die Bedeutung an. Daß nun der Name des *Virbius*, ebenso wie der des Hippolytos, mit dem Rosse zusammenhänge, wird man als Möglichkeit nicht wohl in Abrede stellen können. Wenn weiter Astrabakos der Sohn des Ἴρβος heißt, so kann der Vater des „Maultiers" — oder richtiger des Maulesels: auch ἡμίονος hat ja beide Bedeutungen — doch wiederum nur das Roß sein. Der *Virvinus fons* wäre also eine Ἵππου κρήνη, der *Virbius flumen* hieße nach dem Rosse wie etwa der Hipparis bei Kamarina, der pisidische Hippophoras oder der phrygische Hippurios, und Virbius selbst schließlich trüge vermutlich den Namen Ἵππιος, der auch seinem Großvater Poseidon zu eigen ist.

Das Zeugnis des Vibius Sequester für ein lakonisches Vorkommen des Namens Virbius hat sich demnach als tragkräftig erwiesen, und wir dürfen schon jetzt nicht mehr daran zweifeln, daß die aricinische Gottheit von Anfang an niemand Anderes als der griechische Hippolytos gewesen ist. Dieses Ergebnis läßt sich indessen noch von einer anderen Seite her bestätigen. Zunächst, wenn Orestes als mythischer Gründer des Kultes von Aricia und Virbius als Kultgenosse der Diana dort nebeneinander stehen, so besitzt zum Mindesten dieses Nebeneinander in Troizen, dem Hauptort der Hippolytosverehrung, auf den wir bereits einmal verwiesen hatten, seine Entsprechung. Pausanias (2, 31, 4) berichtet von einem Heiligtum der Artemis Λυκεία, das Hippolytos gestiftet haben soll. Vor ihm befand sich ein heiliger Stein, an dem die Troizenier Orestes vom Muttermorde gereinigt hatten und in nicht allzu weiter Entfernung eine Ὀρέστου σκηνή (Paus. l. c. 8. 9), die ebenfalls im Zusammenhang mit seiner Entsühnung steht. Das Wasser dafür holte man aus der Ἵππου κρήνη, bei der man wiederum an Hippolytos-Virbius und den *Virvinus fons* denken möchte, die man in Troizen

[1] G. Wissowa, RuK[2] 249 Anm. 4.

freilich (vielleicht erst nachträglich) auf Pegasos und Bellerophontes bezog[1].

Eine weitere Bestätigung unserer Auffassung läßt sich schließlich noch erbringen, wenn wir uns nunmehr dem römischen Dianenkult zuwenden. Wie nämlich bei dem Heiligtum von Aricia uns ein *clivus Virbii* begegnet („*qua est iter ad Ariciam et ad nemus Dianae, ubi Virbius colitur*": Schol. Pers. 6, 56), so begegnet in Rom in wenig veränderter Form[2] ein *Clivus Urbius* oder *Orbius*[3], und zwar in unmittelbarer Nähe eines von Servius Tullius gestifteten Dianiums auf der Höhe des Esquilin (Liv. 1, 48, 6). Dann liegt aber der Schluß nicht fern, daß hier wie dort der gleiche Name gemeint sei. Auch in Rom hätte es also einen *clivus*, der nach Virbius genannt war, gegeben[4].

Dieses Ergebnis empfängt noch von anderer Seite her eine Stütze. Der König Servius Tullius, der nach der römischen Tradition nicht nur das esquilinische Dianium, sondern auch das aventinische Heiligtum gegründet haben soll (worüber später) und der somit als ein besonderer Verehrer der Göttin gelten durfte, soll am Kreuzungspunkt des *Vicus Cyprius* und des *Clivus Urbius* von den Rossen seiner eigenen Tochter überfahren worden sein. Wie hat man das zu verstehen? Bekanntlich können wir noch in einem anderen Falle gerade bei der Geschichte des Servius Tullius die Beobachtung machen, daß die Beziehung des Königs zu einem Kulte, dessen Einführung man ihm zuschrieb, in der römischen Sage ihren Niederschlag gefunden hat. Mit der Fortuna, deren erster öffentlicher Kult auf ihn zurückgehen soll, habe er, so erzählte man, in engstem Verhältnis gestanden: Die Göttin schenkte ihm, dem aus dem Sklavenstande Emporgekommenen, ihre Gunst; zur Nachtzeit war sie zu ihm durch ein Fenster gekommen, wonach dann die Porta Fenestella ihren Namen erhalten hatte[5]. Hier haben

---

[1] Dazu S. Wide, Lakon. Kulte 40; L. Malten, Arch. Jahrb. 1914, 185 Anm. 4; 1925, 125.

[2] Zur Überlieferung des Namens vgl. A. B. Cook, Class. Rev. 1902, 380 Anm. 2; er ist offenbar an ein weitverbreitetes etruskisches Gentiliz angeglichen (vgl. W. Schulze, ZGLEN 561 Anm. 4).

[3] Die Zeugnisse gesammelt bei Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom I 3, 258 Anm. 12; E. Pais, Storia di Roma I 2, 506 Anm. 4.

[4] An einen campanischen Kult (vielleicht auf dem Tifata oder in Capua) gemahnt die Inschrift, die ein *flamen Virbialis* in Neapel sich hat setzen lassen (CIL 10, 1493).

[5] Walter F. Otto, RE 7, 16, wo auch die einzelnen Zeugnisse angeführt sind.

wir doch ganz zweifellos einen echten römischen Mythos, und sollte nicht ähnlich, gleichfalls als mythisches Bild, die Sage von dem Tode des Königs zu erklären sein? Wir können hier nur eine vorläufige Feststellung machen; auf Anderes werden wir im weiteren Verlaufe noch kommen. Immerhin dürfte soviel deutlich sein, daß der König, von Rossen zertreten, einen ähnlichen Tod wie Hippolytos erleidet. Er ist also in seinem Sterben ein zweiter Hippolytos, ebenso wie er sich zu Lebzeiten gleich diesem (durch die Begründung der römischen Dianenkulte) als ein besonderer Verehrer der Göttin erzeigt hat[1]. Und wenn man den Servius sein Ende gerade an dem *Clivus Urbius* finden ließ, so sicherlich deswegen, weil dieser nach Virbius genannt war und in diesem Virbius eben nur Hippolytos erblickt werden kann.

Es bestätigt sich somit von allen Seiten her, daß Virbius von Anfang an niemand Anderes als Hippolytos gewesen ist. Zugleich aber zeigt sich, daß neben dem spartanischen Kult noch andere peloponnesische Einflüsse auf Aricia (und Rom) eingewirkt haben, vor Allem solche aus Troizen und Epidauros. Noch deutlicher wird dies hervortreten, wenn wir nunmehr noch eine andere Gottheit in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen, die gleichfalls mit Diana zusammengehört — wir meinen die bereits einmal erwähnte Egeria.

Auch sie wurde innerhalb des aricinischen Haines verehrt und dort, ebenso wie Diana selbst, von den Frauen in Kindesnöten angerufen, „*quod eam putabant facile conceptum alvo egerere*“ (Paul. Fest. p. 77); außerdem galt sie als Nymphe des an dem Haine vorüberfließenden Baches (Strabo 5 p. 240f.; Ovid. fast. 3, 273f.; Verg. Aen. 7, 763f. 775). Nun findet sich Egeria aber auch in Rom als Quellgottheit wieder, und zwar war ihr Heiligtum außerhalb der Stadt, im Haine der Camenen vor der Porta Capena[2]. Da in nicht allzuweiter Entfernung von dieser Stelle auch das aventinische Heiligtum der Diana lag, so hat man geschlossen, daß in Rom gleichfalls eine Verbindung zwischen ihr und Egeria bestanden habe. Freilich hier keine ursprüngliche, sondern, da Egeria nun einmal eine Gentilgottheit der *gens Egeria* darstellte, auf die die Gründung des aricinischen Haines zurückging[3], so war ihre Heimat offenbar dort zu suchen und die Göttin erst nachträglich, wie übrigens

---

[1] E. Pais, l. c. 504; A. B. Cook, l. c. 380 Anm. 2.
[2] G. Wissowa, RuK² 219. 250. [3] Vgl. oben S. 94.

nach heute allgemein geltender Annahme auch Diana selbst, von dort nach der latinischen Hauptstadt gelangt[1].

Indessen, die Verbindung der beiden Göttinnen ist in Rom keineswegs eine so unmittelbare wie in Aricia gewesen. Ob das örtliche Nebeneinander der beiden Heiligtümer auf dem Aventin und vor der Porta Capena ein so enges und nahes ist, daß man ohne ein Wissen von den aricinischen Verhältnissen daraus auf einen Zusammenhang beider Gottheiten geschlossen hätte, muß sehr bezweifelt werden, und gar von einer kultischen Verbindung ist nicht das Geringste überliefert. Zudem aber läßt sich gerade in Rom feststellen, daß die Egeria mit einer anderen, sehr viel älteren Gottheit verbunden war: der Vesta. An dem Quell der Egeria vor der Porta Capena mußten sich die Vestalinnen ihren täglichen Bedarf an Wasser holen (Plut. Num. 13). Und wenn der Bruder der Vestalin Rhea Silvia den Namen *Egestus* trug (*Ἔγεστος*: Appian. fr. de reg. 1, 2; daneben *Αἴγεστος*: Dion. Hal. 1, 76, 2), der offenbar der gleichen Namensgruppe angehört (Stamm **Eges-* in **Eges-ios*, *Egerius* und *Egestus*; zur Bildung vgl. *Mes-tius*, **Fenes-ta*, *Fenes-tella* u. A. m.[2]), so begegnet demnach auch in der römischen Vorgeschichte eine ähnliche Verbindung[3]. Und damit darf es als durchaus zweifelhaft bezeichnet werden, ob der Zusammenhang der Egeria mit der Diana ein derart unmittelbarer und alter ist, daß sie nur mit ihr zusammen nach Rom hätte gelangen können. Im Gegenteil: Egeria erscheint als so eng verflochten in dem uralten römischen Vestakult, daß die Möglichkeit zum wenigsten erwogen werden muß, ob nicht umgekehrt Egeria aus Rom nach Aricia und damit in den Dianenkult gelangt sei.

Sehr bemerkenswert ist es nun, daß auch bei der Diana von Nemi sich Beziehungen zum Vestakulte erkennen lassen[4]. In erster Linie wäre hier an die ganz singuläre Weihung: „*Dianae Nemorensi Vestae*" (CIL 14, 2213) zu erinnern; ferner dann auch an das innerhalb

---

[1] G. Wissowa, RuK² 249f. [2] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 172f.; 177f.

[3] Weiter wäre hier der bekannten Sage von dem Verkehr der Egeria mit dem König Numa zu gedenken (Stellen bei Roscher I 1, 1216). Denn gehört schon sein Name mit dem des Numitor, des Vaters der Vestalin Rhea Silvia, zusammen, oder auch mit dem des Numicus, von wo die der Vesta benachbarte Juturna nach Rom gekommen sein soll (Serv. ad Verg. Aen. 12, 139) — so weist auch sonst Manches auf eine engere Verbindung zwischen Numa und der Herdgöttin (vgl. J. G. Frazer, Golden bough II² 197; E. Pais, Storia di Roma I 2, 447f.). Wir hoffen an anderer Stelle diese Frage ausführlicher behandeln zu können.

[4] J. G. Frazer, Golden bough I² 13.

des heiligen Bezirkes gefundene Bildnis einer Vestalin aus Terrakotta; ja sogar in dem nördlich vom Dianentempel gelegenen kreisrunden Fundament hat man nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Reste eines dem römischen Vestatempel analogen Heiligtumes erkennen wollen[1]. Man wird dies alles kaum mehr als eine Zufälligkeit hinnehmen können: Die Vermutung liegt zum Mindesten nahe, daß die enge Verbindung der römischen Egeria mit der Vesta ihrerseits auch wieder auf den aricinischen Dianenkult eingewirkt habe[2]. Und dies dürfte denn doch entschieden für die römische Herkunft der Egeria sprechen.

Dieses unser Ergebnis würde nun freilich, falls es zuträfe, die Konsequenz nach sich ziehen, daß nicht nur Egeria, sondern das Geschlecht der Egerier selbst, um deren Gentilgottheit es sich ja handelt, von Rom nach Aricia gekommen sei. Aber läßt sich das beweisen?

Wir gehen aus von einer chronologischen Frage. Man ist heute geneigt, die Weihung des aricinischen Haines durch den Diktator Egerius Laevius in älteste Zeit zu setzen. Der Städtebund, an dessen Spitze er stand, zählte, so hat man argumentiert, Rom noch nicht zu seinen Mitgliedern, und damit komme man zeitlich noch vor die römische Suprematie in Latium, also in die Zeit unmittelbar nach dem Falle von Alba Longa[3]. Indessen, dieser Ansatz ist keineswegs unbestritten geblieben. Es genüge hier auf die ganz verschiedenen Datierungen von L. Morpurgo[4], von J. G. Beloch[5], O. Seeck[6], Ed. Meyer[7] und A. Rosenberg[8] zu verweisen; auf eine weitere Möglichkeit werden wir noch zu sprechen kommen.

Auf alle Fälle ist es von besonderer Bedeutung, daß der angeblich uralte Hainkult sich ganz unzweideutig als Gründung eines älteren Dianenkultes erweisen läßt. Jener Egerius Laevius nämlich wird in dem einen Zweige unserer Überlieferung als Tusculaner bezeichnet (Cato b. Prisc. IV p. 129 = VII p. 337f.) und gerade von Tusculum wissen wir, daß sich „*in suburbano Tusculani agri colle, qui Corne appellatur, lucus antiqua religione Dianae sacratus*

---

[1] A. B. Cook, Classical Review 1902, 376.

[2] Andere, keineswegs überzeugende Deutungsversuche bei O. Gruppe, Berliner philolog. Wochenschrift 1912, 747.

[3] G. Wissowa, RuK² 247f.; H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, 557f.

[4] Mon. Linc. 13, 341f.

[5] D. italische Bund 179f.; anders wieder Römische Geschichte 186f.

[6] Rhein. Mus. 37, 17f. [7] Gesch. d. Altert. 5, 137. [8] Hermes 54, 159.

a Latio" befand (Plin., nat. hist. 16, 242). Wir sehen keine andere Möglichkeit[1] als den Schluß, daß erst von Tusculum aus und durch einen Tusculaner das Heiligtum von Nemi als eine Art Filiale gegründet wurde.

Mit dieser Feststellung, die unser historisches Bild bereits wesentlich verschiebt, brauchen wir uns indessen nicht zu begnügen. Einen neuen Ausgangspunkt liefert vielmehr die sagenhafte Überlieferung über die Geschichte des ältesten Rom. Hier handelt es sich indessen um eine Quelle, deren Benutzung den verschiedensten und schwerwiegendsten Bedenken zu begegnen scheint. Ob und inwieweit mit Recht, kann freilich nur durch Erörterung jedes einzelnen Falles entschieden werden. Nehmen wir darum jene Überlieferung zunächst einmal so, wie sie ist, — um uns dann zu fragen, ob sie nicht vielleicht doch hier und dort etwas Wertvolles enthalte, ob sie uns vielleicht nicht gar zu einem einigermaßen zutreffenden Bilde des Geschehens verhelfen könne.

Es ist eine bisher noch nicht genügend berücksichtigte Tatsache, daß sich unter der Verwandtschaft des römischen Königsgeschlechtes der Tarquinier gleichfalls ein Träger des Namens Egerius befunden hat. Es ist der nachgeborene Sohn des Aruns, des Bruders des späteren Tarquinius Priscus; er wird nachträglich von diesem mit der Herrschaft über die eroberte Stadt Collatia belehnt[2]. Bedenken wir nun, daß jener Egerius Laevius aus Tusculum einen etruskischen Namen trägt, daß ebenso Tusculum selbst eine etruskische Gründung ist[3], bedenken wir weiter, daß das Gentiliz Egerius nur in diesen beiden Fällen vorkommt, so erscheint uns die Vermutung doch recht wahrscheinlich, daß zwischen den tusculanischen und collatinischen Egeriern ein Zusammenhang bestanden hat, — ein Zusammenhang, der dann nur so aufgefaßt werden kann, daß auch die tusculanischen Egerier — und zwar offenbar auf dem Wege über die collatinischen — sich von den gleichen Ahnen wie die Tarquinier abgeleitet haben.

Diese Vermutung läßt sich von anderer Seite her stützen. Wenn wir, dem üblichen modernen Ansatz folgend, die Stadt Collatia etwa bei dem heutigen Meierhof Lunghezza (an der Bahn Rom-Tivoli) ansetzen[4], so wäre die Heimat der Ocresia, der Mutter

---

[1] Im Gegensatz freilich zu E. Täubler, Imperium Romanum I 308.

[2] Stellen bei Münzer, RE 5, 1981f. [3] W. Schulze, ZGLEN 542.

[4] Hülsen, RE 4, 364; H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, 563.

des Servius Tullius, das später zerstörte Corniculum (das heutige Monte Caelio oder Monticelli)[1] dem Herrschaftssitz des Egerius unmittelbar benachbart gewesen. Der Name der Stadt Corniculum ist nun, wie man gesehen hat, ähnlich zu beurteilen wie etwa der Name *Tusculum*. Wie diese die Stadt der *Tusculi* = *Tusci* ist[2], so ist *Corniculum* die Stadt der **Corniculi* (*Κορνίκλα ὄρη*: Dion. Hal. 1, 16) oder **Corni* (*Κόρνοι*: Dion. Hal. 5, 61, 3)[3]. Dieser Geschlechtsname der **Corni* — *Κόρνοι* kehrt nun offenbar wieder in dem Hügel *Corne* bei Tusculum, der das zuvor erwähnte alte Dianenheiligtum trug. Damit würden dann nicht nur die Egerier, die von diesem Heiligtum aus eine Filiale in dem Haine von Aricia gründeten, zuletzt aus Collatia stammen, sondern auch die Feldmark, auf der das tusculanische Dianium lag, wäre nach einem Geschlechte genannt, das in unmittelbarer Nähe von Collatia seinen Sitz hatte.

Unser zunächst vielleicht allzu gewagt scheinender Versuch, gestützt auf eine in ihrem Wert bisher keineswegs anerkannte Überlieferung, den Nachweis zu erbringen, daß die tusculanischen Egerier die Nachkommen eines Seitenzweiges der Tarquinier seien, hat sich demnach doch als nicht ganz undenkbar herausgestellt. Es gibt nun aber noch ein drittes und, wie wir glauben, stärkstes Argument, das sich für unsere Auffassung ins Treffen führen läßt.

Unter den Latinerstaaten, die jenen aricinischen Altar geweiht haben, fehlen, wie man bereits gesehen hat, eine ganze Reihe von solchen, die später dem Bunde angehören, — Praeneste, Fidenae, Labicum, Pedum, Nomentum, Bola, Ortona und vor Allem, wie schon gesagt, Rom. Gelzer[4] hat nun darauf hingewiesen, daß gleichwohl jener Bund, wie die Bezeichnung des Egerius als *dictator Latinus* zeige, den Anspruch erhebe, „eine Zusammenfassung von Latium zu sein“. Zugleich könne man noch erkennen, wann dieser Sonderbund zusammengetreten sei. Denn der Titel des Diktator beweise, daß zu diesem Zeitpunkte das Königtum in den beteiligten Staaten bereits beseitigt war; weiter erschienen die Ardeaten und der *populus Laurens*, die beide in dem ersten Handelsvertrag mit Karthago noch als *ὑπήκοοι* der Römer genannt waren (Polyb. 3, 22, 11)[5],

---

[1] Hülsen, RE 4, 1604; H. Nissen, l. c. 563; W. Abeken, Mittelitalien 78.

[2] W. Schulze, ZGLEN 542.

[3] W. Schulze, ZGLEN 553. — Daß die *Κόρνοι* zu *Corniculum* gehören. hat bereits Niebuhr gesehen (Röm. Gesch. 2, 19).

[4] RE 12, 953. [5] Zur Datierung Gelzer, l. c. 951.

hier als selbständige Gemeinwesen. Also komme man in die Zeit vor oder um 500[1], man komme aber auch darauf, daß dieser Bund seine Spitze gegen Rom kehrte und an die Stelle des aventinischen Dianenheiligtumes das aricinische zu setzen suchte.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang nun das weitere Moment, daß Tusculum ganz offenkundig an der Spitze des Bundes steht. Damit wird aber die Richtung gegen die Vormachtstellung Roms noch deutlicher. Denn nach der Vertreibung der Tarquinier erscheinen gerade die Tusculaner unter Octavius Mamilius[2] in dem Kriege der Latiner gegen Rom als die führende Macht (Flor. 1, 11, 1: „*omne Latium Mamilio Tusculano duce*"). Und wenn dann gerade ein Egerier — also, wie es uns schien, ein Verwandter des tarquinischen Hauses — den Altar hat errichten lassen, so würde auch dies sich aufs Beste in das allgemeine Bild der Verhältnisse einfügen. Denn die Parteinahme für das vertriebene Königsgeschlecht hatte Tusculum in den Kampf gegen Rom getrieben: Tarquinius Superbus soll seine Tochter dem Mamilius zur Frau gegeben und so dessen zahlreiche Verwandtschaft und Clientel sich verpflichtet haben (Liv. 1, 49; Dion. Hal. 4, 45; auch soll er in Tusculum gestorben sein: Liv. 2, 15, 7).

Wir waren von dem Gedanken ausgegangen, daß die römische Herkunft der Göttin Egeria darauf hinweise, daß auch das tusculanische Geschlecht der Egerier (um deren Gentilgottheit es sich ja handelte) aus Rom stammen müsse. Das scheint sich nunmehr von einer anderen Seite her zu bestätigen. Zum Mindesten scheint sich eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür zu ergeben, daß die Egerier von Tusculum von jenem Egerius aus Tarquinii abstammen, der von Rom und dem ihm verwandten römischen Königsgeschlechte die Herrschaft über Collatia erhalten hatte. Damit wird aber eine weitere Folgerung unabweisbar: Nicht nur der collatinische Egerius, auch das tusculanische Geschlecht darf als Nachkomme jenes Mannes bezeichnet werden, von dem sich die Tarquinier überhaupt herleiteten: Wir meinen den Bakchiaden Demaratos, der von dem Tyrannen Kypselos aus Korinth vertrieben in Etrurien eingewandert war und dessen Sohn Lucumo dann in Rom unter dem Namen Tarquinius das Königtum gewonnen hatte[3].

---

[1] Aus ganz anderen Beobachtungen heraus ist Rosenberg (Hermes 54, 157f.) auf den gleichen Ansatz gekommen; eine Nötigung, über die letzten Jahre des 6. Jahrhunderts hinaufzugehen (l. c. 159), besteht meines Erachtens nicht.

[2] Gelzer, RE 12, 954. [3] Die Zeugnisse RE Suppl. 1, 340.

Es ist bekannt, daß diesen Demaratos die Sage zum ältesten Träger griechischer Kultur, griechischer Einflüsse auf Etrurien und Latium gemacht hat. Soll er doch nicht nur die älteste etruskische Kultur überhaupt entscheidend in ihrer Richtung bestimmt (Cic. de rep. 2, 34; Tac. Ann. 11, 14), sondern im Besonderen auch die Buchstabenschrift übermittelt und griechische Künstler mitgebracht haben; die Blüte der etruskischen Koroplastik glaubte man ihm vorzugsweise zuschreiben zu müssen (Plin. nat. hist. 35, 152). Wenn wir nun sehen, daß die Egerier sich auf diesen Ahn zurückführten, so kann diese Abstammung auch für den aricinischen Dianenkult nicht ohne Bedeutung sein. Die Tatsache, daß man in seiner Gründung die Tat eines griechischen Geschlechtes sehen konnte, setzt doch voraus, daß der Kult selbst einer griechischen Gottheit gegolten hat.

Gewiß ist die Geschichte des Demaratos sowie seine Verbindung mit den Tarquiniern und Egeriern — in der Form, wie sie uns vorliegt — zunächst nur Sage und nichts Anderes; es wäre verkehrt, sie ohne Weiteres zur Gewinnung historischer Einzeltatsachen zu benutzen. Wenn man dem Korinther die Einführung der Schrift zuschrieb, so nur deswegen, weil man in ihm den Archegeten der griechischen Kultur überhaupt erkannte; wenn er die Künstler Eugrammos und Eucheir in seinem Gefolge hatte, so brachte er mit ihnen zugleich die Künste und Handfertigkeiten schlechthin. Aber durch die Verneinung ihrer Geschichtlichkeit würde diese Tradition darum ihre Bedeutung noch nicht verlieren. Führt sie auch nicht auf ein bestimmtes historisches Faktum, so könnte sie uns doch auf den Kreis der Ideen führen, aus dem heraus sie selbst entstanden ist; an die Stelle der äußeren Wahrheit träte, wie man es formuliert hat, die innere. Denn soviel dürfte deutlich sein: Die genealogische Verknüpfung der Egerier und ihrer römischen Vettern mit dem Manne, der zuerst die griechische Kultur nach dem Westen brachte, setzt aufs Bestimmteste voraus, daß sie selbst in irgendeiner Richtung Träger des Hellenentumes (und damit auch des hellenischen Götterglaubens und Kultes) gewesen sind. Bedarf es hier noch einer Bestätigung, so vermag sie uns Cicero zu geben, der ausdrücklich bemerkt, daß die griechische Tradition auch bei den Nachkommen des Demaratos sich erhalten habe (de rep. 2, 34).

Darüber hinaus aber bleibt noch zu fragen, ob der Demaratostradition nicht doch ein geschichtlicher Kern zugrunde liege. Denn wenn als Heimat des Einwanderers gerade Korinth angegeben wird.

so darf man daran erinnern, daß in jüngster Zeit, z. T. in unmittelbarer Nähe seiner neuen Heimat Tarquinii, in Vulci[1], innerhalb der etruskischen Plastik neben dem weitverbreiteten Einfluß der ionischen Kunst auch das mutterländisch-dorische Element sehr viel deutlicher zu Tage getreten ist[2]. Besäßen wir hier unsere Überlieferung nicht, wir müßten sie geradezu postulieren, um den historischen Tatbestand deuten zu können. Und in eine ähnliche Richtung führen uns dann auch die Tatsachen des aricinischen Kultes selbst. Denn hier waren uns ja gerade peloponnesische und — in der Person des Hippolytos-Virbius — im Besonderen auch nordpeloponnesische Einflüsse deutlich geworden. So darf unsere Überlieferung, wonach es die Nachkommen eines korinthischen Geschlechtes waren, die den Dianenkult gegründet hatten, vielleicht doch beim Worte genommen werden.

Mit unserem Ergebnis, daß das aricinische Heiligtum erst um 500 und wahrscheinlich von einem Tarquinier gegründet worden sei, haben wir eine Ansicht ausgesprochen, die zu einer wichtigen und einschneidenden Änderung gegenüber der bisherigen Chronologie der Dianenkulte führen muß. Denn wenn anders jene Datierung zutrifft, so muß das aventinische Heiligtum in Rom, das nach bisher unbezweifelter Ansicht noch in die Königszeit hinaufgeht, älter sein als das aricinische. Und doch galt es bisher als allgemein anerkanntes Ergebnis der Forschung, daß es sich bei dem aventinischen Kult lediglich um eine Neugründung von Aricia aus handeln könne[3]. Diesen Sachverhalt gilt es nunmehr genauer nachzuprüfen.

Auf einige Übereinstimmungen zwischen dem aricinischen und aventinischen Kult haben wir eingangs verwiesen. Es wäre zunächst an den gleichen Stiftungstag zu erinnern, den 13. August, der außer in Rom auch in Lanuvium wiederkehrt und dem in Aricia die Feier der in den Hochsommer fallenden „*Hecataeides idus*" (Statius silv. III 1, 59f.) offenbar entspricht[4]. Diese Übereinstimmung ist sicherlich bemerkenswert, aber daß man darum den römischen Kult aus Aricia herleiten müsse, wird niemand behaupten wollen. Ebensowenig wird man andere Übereinstimmungen wie den Charakter als Frauen- und Mondgottheit in diesem Sinne verwenden dürfen: Sie liegen

---

[1] Ducati-Giglioli, Arte etrusca 143 fig. 32a; G. Karo, Die Antike 1, S. 232 Taf. 27; S. 233 Abb. 12.

[2] W. Amelung, Archäol. Anz. 1926, 216f., der auf die Rolle des Demaratos hingewiesen hat.

[3] G. Wissowa, RuK² 249. [4] G. Wissowa, RuK² 250 Anm. 2.

im Wesen der Göttin selbst. Eine entscheidende Rolle hat man der Tatsache beigemessen, daß Egeria, deren Kult im aricinischen Haine durch ihre enge Beziehung zur *gens Egeria* und damit auch zum Stifter des Heiligtumes als alt und ursprünglich erwiesen werde, dann auch in Rom in Verbindung mit der Diana erscheine. Aber auch dieser Grund vermag nicht mehr als stichhaltig zu gelten, wie wir zuvor dargelegt haben.

Es bleibt als letztes Argument noch der Charakter eines latinischen Bundesheiligtumes, der an beiden Stätten mit dem Dianenkulte verbunden ist. Aber daß die Berufung auf die angeblich „uralte" Existenz des aricinischen Heiligtumes — was doch allein entscheidend wäre — nicht zutrifft, haben wir bereits gesehen. Ist damit nun auch diesem Argument ein wesentlicher Teil seiner Beweiskraft bereits genommen, so kommt noch hinzu, daß uns die antike Überlieferung eine ganz andere Herkunft an die Hand gibt. Und dann muß allerdings gefragt werden, ob diese Überlieferung nicht auch in anderen Punkten aufschlußreicher sei als das, was moderne Kombination über den Ursprung und das Wesen des aventinischen Kultes ermittelt zu haben glaubt.

Nach dem Berichte Strabons (4 p. 180) war das *ξόανον* des aventinischen Dianentempels dem der Artemis von Massalia nachgebildet, wofür seinerseits der Typus der ephesischen Göttin das Vorbild abgegeben hatte (Strabon 4 p. 179). Von ihr waren ja einst die Phokaeer auf ihrer Fahrt nach dem Westen geführt worden. Darum trug auch der Tempel der Artemis in Massalia den Namen *᾿Εφέσιον*; darum war ihr Kult von den Massalioten weithin verbreitet worden, nach Strabons Zeugnis bis tief hinein in das Land der Iberer.

Gerade diese letzte Nachricht hat nun, über ältere Vermutungen hinaus[1], in neuerer Zeit eine Bestätigung erhalten. Von drei durch die Phokaeer gegründeten Städten spricht Strabon selbst an anderer Stelle (p. 159); eine von ihnen nennt er mit Namen: *τούτων δ᾿ἐστὶ γνωριμώτατον τὸ Ἡμεροσκοπεῖον, ἔχον ἐπὶ τῇ ἄκρᾳ τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν σφόδρα τιμώμενον.* A. Schulten[2] hat nun gezeigt, wie an der spanischen Ostküste bei dem heutigen Denia, dem römischen Dianium (das nach Strabons Zeugnis mit der von ihm genannten Stadt identisch war), ursprünglich auf einem Berge eine iberische

[1] Über die Rolle Massalias in der Kolonisation des Westens: E. Maaß, Österr. Jahresh. 9, 139f.; F. Marx, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 58, 117f.

[2] Archäol. Anzeiger 1928, 214f.; 228f. Hermes 1928, 366f.

Siedelung bestand, wie dann im 7.—6. Jahrhundert die Phokaeer auf einem am Meere gelegenen Felsen eine Faktorei und schließlich auch eine eigene Stadt angelegt haben, deren höchsten Punkt eben jenes Artemisheiligtum eingenommen hat. Offenbar also haben wir diesen Teil des strabonischen Berichtes durchaus ernst zu nehmen, und es muß nun gefragt werden, wie es mit jener anderen Behauptung steht, wonach der Kult der ephesischen Artemis durch Massalias Vermittlung auch auf Rom Einfluß gewonnen haben soll[1].

Zunächst, daß dieser Einfluß bis in älteste Zeit hinaufreicht, läßt sich aus einer Reihe von Beobachtungen noch erkennen. Strabon sah in der Herübernahme des Kultbildes einen Beweis für die alte Freundschaft zwischen Massalia und Rom — eine Freundschaft, wie sie sich etwa zu Beginn des zweiten punischen Krieges gezeigt hatte (Liv. 21, 20, 8f.), wie sie aber, nach anderen Nachrichten, bereits nach dem Gallierbrande in Erscheinung trat (Trogus-Justin 43, 5, 8). Ja, nach der gleichen Quelle (43, 3, 4; 5, 3) sollen die Phokaeer bereits auf ihrer Hinfahrt, unter der Regierung des Tarquinius Priscus, an der Tibermündung angelegt und Rom besucht haben. Und daß damit nichts Unmögliches berichtet wird, zeigt, wie man mit Recht hervorgehoben hat[2], der erste römische Handelsvertrag mit Karthago, den Polybios nach seiner Rechnung noch in das Jahr 507 setzt, zeigt dann weiter die Tatsache, daß solche Handelsverträge auch zwischen Etruskern und Karthagern bezeugt sind, zeigt endlich die Seeschlacht vom Jahre 567, in der die Etrusker und Karthager gemeinsam gegen die Phokaeer gefochten haben. Denn damit ist ein allgemeiner Rahmen gegeben, innerhalb dessen eine Verbindung des tarquinischen Rom mit den ionischen Seefahrern keineswegs als ausgeschlossen erscheinen kann.

Bedenkt man nun weiterhin, daß das aventinische *ξόανον* ganz wie sein ephesisches Vorbild die Göttin als Herrin und Ernährerin der Tiere dargestellt haben muß, daß aber eben der Typus der *πότνια θηρῶν* auf italischem Boden in alte Zeit hinaufgeht, — das haben unsere früheren Untersuchungen zur Genüge bewiesen — so vermögen wir nichts zu sehen[3], was gegen die Annahme spräche, die auch von vornherein als die wahrscheinlichste gelten darf, daß nämlich die Aufstellung des aventinischen Dianenbildes mit der Anlage des Tempels selbst gleichzeitig war.

[1] Zum Folgenden F. Marx, l. c. 110f.

[2] Gelzer, RE 12, 951, wo alles Einzelne angegeben ist.

[3] Im Gegensatz zu G. Wissowa, RuK[2] 251.

Man hat einen Schluß hieraus auf alte Beziehungen des ephesischen bzw. massaliotischen Kultes zum aventinischen als „sehr gewagt" bezeichnet[1]. Und doch stimmt mit dieser Überlieferung aufs Beste überein, wenn uns ausdrücklich gesagt wird, das aventinische Bundesheiligtum sei von dem König Servius Tullius nach dem Vorbilde des panionischen Artemisheiligtumes zu Ephesos gegründet worden (Liv. 1, 45, 2; Dion. Hal. 4, 25, 3f.). Das kann gar nicht anders aufgefaßt werden, als daß durch die Phokaeer von Massalia nicht nur das Kultbild, sondern der Kult der ephesischen Artemis überhaupt nach Rom gebracht worden ist. Die uns erhaltenen Zeugnisse würden sich demnach gegenseitig aufs Schönste ergänzen, und diese Übereinstimmung wäre um so wichtiger, als unsere Nachrichten an ganz verschiedener Stelle und in ganz verschiedenem Zusammenhang überliefert sind, eine gegenseitige Beeinflussung also nicht in Frage kommt.

Aber noch ein anderes Moment ist zu bedenken. Nicht nur der griechische Ursprung schlechthin hätte sich damit für die aventinische Diana bestätigt, sondern auch ihr besonderer Charakter als einer Bundesgottheit[2], als einer Gottheit, die auch eine ausgesprochen politische Bedeutung[3] besitzt. Denn Dion. Hal. hebt gerade dies an der ephesischen Artemis mit Nachdruck hervor (4, 25, 4f.): Die Ionier hätten sich bei ihrem Heiligtum versammelt wie die Dorier bei dem Triopischen Apollon, hätten dort ihr Fest gefeiert und Beschlüsse über ihre inneren und äußeren Angelegenheiten gefaßt. Und ähnlich auch Livius, der bemerkt, daß der ephesische Kult als gemeinsame Gründung aller Staaten Asiens gelte. Auch hier scheint sich demnach der überlieferte Ursprung des aventinischen Kultes zu bestätigen.

Indessen, ein bestimmtes Bedenken darf nicht übersehen werden. Hat denn die annalistische Überlieferung, wie sie bei Dion. Hal. und bei Livius vorliegt, wirklich noch Kunde von der Herkunft

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 251 Anm. 6.

[2] Wenn auch die Tempelstatuten, deren Original Dion. Hal. oder seine Quelle noch gesehen hat (4, 26, 5), nicht ohne weiteres das politische Vertragsverhältnis zum Ausdruck brachten (E. Täubler, Imperium Romanum 1, 383f.), so tritt diese Seite (wenn man denn Dion. Hal. 4, 26, 2 und Liv. 1, 45, 3 nicht gelten lassen will) in der Erzählung von dem Kuhopfer doch ganz deutlich hervor (Liv. 1, 45, 3f.; Val. Max. 7, 3, 1).

[3] Daneben wäre zu erinnern an das Gebet des C. Gracchus, der im aventinischen Tempel die Göttin anfleht: *τὸν Ῥωμαίων δῆμον ἀντὶ τῆς ἀχαριστίας ἐκείνης καὶ προδουσίας μηδέποτε παύσασθαι δουλεύοντα* (Plut., C. Gracch. 16).

des aventinischen Kultes besitzen können? Handelt es sich hier nicht um eine Kombination, die zwar für solche, die bei allem Römischen nach Übereinstimmungen und Beziehungen zum Griechentum fahndeten — also gerade für Dion. Hal. (vgl. seine Bemerkung 4, 26, 5) — vielleicht einleuchtend erscheinen mochte, die aber für uns darum noch keineswegs als bewiesen gelten darf? Dieses Bedenken könnte um so mehr für begründet gelten, als zunächst nur an unserer Stelle von einem ephesischen Bundesheiligtum gesprochen zu werden scheint, während als solches sonst gemeinhin der panionische Kult des Poseidon *Ἑλικώνιος* am Vorgebirge Mykale begegnet[1].

Gleichwohl vermögen wir diese Bedenken nicht zu teilen. Denn woher auch immer dem Dion. Hal. seine Kunde zugekommen sein mag — soweit wir es heute noch feststellen können, trifft die von ihm vertretene Ansicht zu. Und wollte man dennoch daran festhalten, daß es sich um eine bloße Kombination handelt, ja handeln müsse — soviel wird man doch zugeben, daß es eine richtige Kombination war. Denn erfahren wir aus einer ganzen Reihe literarischer und inschriftlicher Zeugnisse[2] von weithin berühmten ephesischen *πανηγύρεις* der Göttin — den *Ἀρτεμίσια* und *Ἐφέσια* — so hören wir darüber hinaus durch einen sicherlich unverdächtigen Zeugen, daß die *Ἐφέσια* panionischen Charakter trugen — durch Thukydides. An der Stelle, wo er von der *μεγάλη ξύνοδος εἰς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν* spricht (3, 104, 3), erwähnt er auch unsere Feier. Die Teilnehmer kämen, so sagt er, zum delischen Feste mit Weib und Kind — *ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες*. Also bestand die panionische Panegyris in Ephesos schon zur Zeit des Thukydides — seit welchem Jahre, können wir der Angabe nicht entnehmen, aber nichts spricht dagegen, ihre Existenz ein oder anderthalb Jahrhunderte früher anzusetzen[3].

---

[1] Die Stellen bei Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 579 Anm. 2.

[2] Forschungen in Ephesos 1, 255f.; 281.

[3] Eine obere Grenze wird durch die delische Panegyris gesetzt, die Thukydides ganz unverkennbar als die ältere betrachtete. Der delische Hymnus, auf den er sich berief, gehört in seiner ursprünglichen Gestalt noch in das 7. Jahrhundert. Der Verfasser des mit ihm in unseren Handschriften verbundenen pythischen Hymnus, der noch in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstand, kannte indessen die ursprüngliche Form, die sich auf die panionische *πανήγυρις* bezog, nicht mehr. Also bereits damals darf mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die panionische Geltung der delischen Feier nicht mehr bestand. Vgl. Hermes 59, 441; 449 (wo weitere Literatur).

Aber auch, wenn wir nach der Beziehung der Artemis zum Staate und zum staatlichen Leben überhaupt fragen, von der die Funktion als Bundesgottheit ja nur einen Teil ausmacht, ergibt sich eine Bestätigung[1]. Der homerische Hymnus auf Aphrodite v. 20 sagt, daß der Artemis *ἄλσεά τε σκιόεντα δικαίων τε πτόλις ἀνδρῶν* gefallen; als *πολύπτολις* erscheint sie bei Kallimachos (Hymn. Artem. 225), als *πολιήοχος* bei Apollon. Rhod. 1, 312[2]. Der Artemis *Ἀριστοβούλη* werden wir unten begegnen; weiter erscheint sie z. B. als *Ἀστιάς*, als *προκαθηγεμὼν τῆς πόλεως* in Jasos[3], als *Βουλαία* in Athen (zusammen mit Apollon *Προστατήριος*) und Milet, wo auch der Name *Βουληφόρος* begegnet[4]. Wichtig ist auch hier dann wieder Ephesos. In der Inschrift bei Dittenberger Syll.² 656 finden wir die Göttin als *προεστῶσα τῆς πόλεως* (Zeile 30), und daß diese Auffassung bis in sehr alte Zeit hinaufgeht, zeigt die Erzählung des Herodot (1, 26; vgl. Polyain. 6, 50), wonach die Ephesier, als sie von Kroisos belagert wurden und an der Möglichkeit eines Widerstandes zu verzweifeln begannen, ihre Stadt der Artemis weihten, indem sie ein Seil von der Mauer bis zu dem außerhalb der Stadt gelegenen Heiligtume spannten[5].

Mit diesem Ergebnis dürfte nunmehr die Anschauung, die den aventinischen Kult aus Aricia hat herleiten wollen, wohl endgültig erledigt sein. Es bleibt freilich die sehr merkwürdige und kaum verständliche Tatsache, daß eine bloße Kombination (wie sie allein zugunsten des aricinischen Ursprunges hat angeführt werden können) gegenüber einer klaren und in sich wahrscheinlichen Überlieferung sich lange Zeit siegreich behauptet hat. Und zwar, ohne daß jemals ein ernstlicher Versuch gemacht worden wäre, diese Überlieferung als wertlos oder falsch zu erweisen; auch hier ist es, ähnlich etwa wie bei der Herkunftsfrage des Virbius, bei einem bloßen Ignorieren geblieben[6].

---

[1] Zum Folgenden Wernicke, RE 2, 1350f., wo noch Anderes; U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dicht. 2, 50. [2] U. v. Wilamowitz, l. c. 2, 50 Anm. 3.

[3] Wernicke, l. c. 1380; Preller-Robert, l. c. 332 Anm. 1.

[4] Wernicke, l. c. 1381; Preller-Robert, l. c. 315 Anm. 3.

[5] Bekanntlich hat diese Angabe zur Lokalisierung des alten Ephesos geführt: J. Keil, Österr. Jahresh. 21, 99f.

[6] Auch für ein zweites stadtrömisches Heiligtum, das bereits erwähnte Dianium auf dem Equilin, das ebenfalls, wie der aventinische Tempel, als Gründung des Servius Tullius galt, darf man vielleicht auf Grund einer auf dem Esquilin gefundenen Weihinschrift (IGI 964: *τὴν κυρίαν καὶ εὐεργέτιν ἐπήκοον παρθέ[ν]ον [Ἄρτεμ]ιν Ἐφε[σίαν . . .*) irgendeine Beziehung zur ephesischen Göttin vermuten.

Zum Schlusse mag hier noch eine Besonderheit angeführt werden, die als weitere Stütze des zuletzt Erkannten gelten darf. Die Ausgrabungen des spartanischen Orthiaheiligtumes haben bekanntlich eine Reihe sehr alter, z. T. bis gegen das Jahr 800 hinaufreichender Darstellungen der *πότνια θηρῶν* geliefert, die hier stets zwei Vögel in den Händen gefaßt hält[1]; daß dieser Typus gerade in Lakonien in allerälteste Zeit hinaufgeht, zeigt eine in Vaphio gefundene mykenische Gemme[2]. Die gleiche Darstellung begegnet uns auch auf einem der ältesten Stücke aus Ephesos, ebenfalls noch aus dem 8. Jahrhundert stammend[3], und hier ist es darum von besonderer Bedeutung, weil dieser Herrin der Vögel es doch offenbar entspricht, wenn als Geburtsstätte der Artemis von altersher das „Wachteltal" Ortygia, südlich von Ephesos[4], genannt wird[5]. Sieht man nun weiter, daß von da aus nicht nur Delos als Ortygia bezeichnet wird, sondern daß auch die Insel vor Syrakus den gleichen Namen erhält[6], so darf man sich doch daran erinnern, daß auch der Sitz der Diana in Rom einen ähnlichen Namen zu tragen scheint. Denn wenn man jüngst den Namen des Aventin als den „Berg der jungen Vögel"[7] gedeutet hat, so läßt sich Übereinstimmung wohl kaum verhehlen, und diese Etymologie enthält damit von Seiten der Kultgeschichte eine weitere Stütze. Zeigt sich doch auch sonst, daß die Beziehung der Göttin zu den Vögeln in Italien bekannt war, vor Allem darin, daß auch die Darstellung als Herrin der Vögel hier ihre Nachfolge gefunden hat[8].

Es bleibt zum Schlusse noch der Ursprung des dritten Dianenheiligtumes zu besprechen, das mehr als epichorische Bedeutung besessen hat — das auf dem Berge Tifata bei Capua. Hier kann ein Nachweis griechischen Ursprunges freilich nur auf dem Umwege

---

[1] Dawkins, Ann. Brit. School Ath. 13, 78f.; M. S. Thompson, Journ. Hell. Stud. 29, 286f.

[2] A. Furtwängler, Gemmen, Taf. 2, 29; A. Evans, Journ. Hell. Stud. 45, 23f.

[3] M. S. Thompson, l. c. 299.

[4] J. Keil, Österr. Jahresh. 21, 113f.; U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 2, 51 Anm. 1.

[5] U. v. Wilamowitz, Ilias und Homer 443 Anm. 3. Auch im Kult der Parthenos von Leros spielt eine Vogelgattung, die Perlhühner, eine Rolle: Phot. s. v. *Μελεαγρίδες*.

[6] U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dicht. 2, 51 Anm. 1; Pindaros 254 Anm. 2.

[7] P. Kretschmer, Glotta 14, 86.

[8] H. Koch, Campan. Dachterrakotten Taf. XII 1. 3; Not. scav. 1927, 459 fig. 8.

über eine zweite Kultstätte geführt werden, die ebenfalls von Capua nicht allzuweit entfernt ist und der gleichen Göttin gehört[1]. In einem Scholion zu Augustin, De civ. Dei 2, 23, das in einer Reihe von Handschriften begegnet, wird berichtet, daß die an den Sümpfen der Lirismündung, in der Nähe von Minturnae, lokalisierte Göttin Marica keine andere war als die im benachbarten Cumae verehrte Diana (d. h. Artemis), deren Kult mitsamt dem geraubten Bild von dorther in die Aurunkerstadt gekommen sei. An der Richtigkeit dieser Herleitung zu zweifeln, besteht, soweit wir sehen, kein Grund. Denn die Gleichsetzung der Marica mit der benachbarten *Ποντίη Ἀφροδίτη* oder mit der am Kap Circeii verehrten Circe (Servius ad Verg. Aen. 7, 47; 12, 164) gründet sich offenbar allein auf die verfehlte antike Etymologie, die *Marica* von „*mare*" ableiten wollte[2], während umgekehrt die in unserem Scholion berichtete Herleitung auf guter kultlicher Tradition zu beruhen scheint. Denn dafür, daß dort in der Tat ein Kult der Artemis an die Stelle des älteren einer Ortsnymphe[3] getreten ist, läßt sich eine Reihe von gewichtigen Gründen namhaft machen[4]. Überdies wird in dem Augustinscholion die Göttin geradezu als Diana Marica bezeichnet, und daß, auch ganz abgesehen von jener Gründungslegende, diese Diana wiederum mit der Artemis identisch ist, scheint die Verehrung der Marica als Frauengottheit in Pisaurum (CIL 11, 6296), scheint die gleich zu besprechende Verbindung mit Juppiter, scheint aber auch die Lage ihrer Kultstätte in den Sümpfen zu zeigen. Denn durch diese Lokalisierung tritt die Marica nicht nur neben die Diana am Lacus Nemorensis, sondern ebenso wie diese auch unmittelbar neben die Artemis Limnaia oder Limnatis. Der veränderte Name oder gar die Tatsache, daß die Göttin nur in unserem einzigen Falle als Diana Marica, sonst aber nur mit dem zweiten Namen bezeichnet wird, bedeutet sicherlich keinen Grund dagegen; wir hoffen weiter unten eine Erklärung aus dem Etruskischen geben zu können.

Damit haben wir auch für einen unmittelbar an der campanischen Grenze gelegenen Dianenkult die Anknüpfung an Artemis gewonnen. Das muß dann zugleich für Capua und die Tifatina

[1] Zum Folgenden: F. Boll, Arch. f. Religionsw. 13, 567f.

[2] F. Boll, l. c. 574; die richtige Deutung weiter unten.

[3] Man zeigte in dem Heiligtum ihr Grab: Vib. Sequester s. v. *Marica*.

[4] F. Boll, l. c. 572 und die ergänzenden Bemerkungen Roschers, Philologus 71, 307f.

von ausschlaggebender Bedeutung sein, zumal sich beiderseits eine nicht unwichtige Übereinstimmung feststellen läßt. Denn wie in der Nähe des Haines der Marica sich ein Juppitertempel befunden hat (Liv. 27, 37, 2; vgl. auch 36, 37, 3) — wiederum eine Verbindung zwischen ihm und Diana, wie wir sie oben durch den Hinweis auf Zeus und Artemis erklärt hatten — so finden wir neben der *Diana Tifatina* einen *Jovis Tifatinus* (Tab. Peut.), zu dem offenbar von Capua aus, ganz entsprechend der *Via Dianae*[1], die *Porta Jovis* hinführte[2]. Gehören so beide Dianenkulte nicht nur durch ihre Lage, sondern auch durch eine Besonderheit ihres Kultes offenkundig zueinander, und weist ferner der eine von ihnen mit Sicherheit auf einen Ursprung aus Kyme, so darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit den gleichen Ursprung auch für den anderen annehmen. —

Die griechische Herkunft der Diana und ihres Kultes hat damit von allen Seiten her ihre Bestätigung empfangen. Es bleibt als Letztes noch der Name der Göttin, wo freilich diese Herleitung, zunächst wenigstens, zu versagen scheint. Wir glauben indessen, daß man die Namensbildung dann verstehen kann, wenn man auf sie jene Art der Erklärung anwendet, die man im Falle Mercurius, wie wir glauben, vergeblich versucht hat[3], deren prinzipielle Zulässigkeit wir indessen durch die Deutung des Namens der Juturna erwiesen zu haben glauben: Die griechische Göttin hat bei ihrer Rezeption in Latium eine Bezeichnung erhalten, die eine ihrer Eigenschaften besonders hervorhob[4]. Und zwar hat man sich, wie unsere zuvor gegebene sprachliche Analyse des Namens Diana gezeigt haben wird, für die Beziehung zum Monde entschieden. Sie hat ja auch in einer Reihe von griechischen Beinamen der Artemis — *Φωσφόρος*, *Λευκοφρυηνή*, *Σελασφόρος* u. A. m. — ihren Ausdruck gefunden.

Aber vielleicht läßt sich das Ergebnis noch schärfer fassen. Denn gerade in der Landschaft, der unserer Ansicht nach der arici-

---

[1] CIL 10, 3913; vgl. auch CIL 10, 3792: *iter Dianae.*

[2] H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, 710f.; K. Miller, Itineraria Romana 331f. [3] G. Wissowa, RuK[2] 305.

[4] Noch der Name einer dritten Gottheit ist auf ähnliche Weise gebildet, der der Minerva. Auch sie ist unserer Überzeugung nach ursprünglich eine griechische Göttin, Athene, gewesen; zum Beweise muß ich auf meinen in Bälde erscheinenden Artikel in der RE verweisen. *Minerva* aus **Menesovā*, zu *μένος*, *memini* (A. Walde, Latein. etymol. Wörterb.[2] 485).

nische Kult entstammt, in Lakonien, begegnet uns ein derartiger Beiname, ganz wie in dem Falle der Diana, zu einer selbständigen Bezeichnung der Göttin erhoben: *Σελλασία* — wie Artemis in der gleichnamigen Ortschaft angerufen wurde[1]. Sie ist also hier nach dem nächtlichen Lichte — *σέλας*, wovon ja auch *σελήνη* abgeleitet ist — genannt und kann darum sehr wohl einer **Divia* oder **Diviana* zur Seite gestellt werden, in deren Namen die gleiche Vorstellung wiederkehrt. Demnach hätten wir das Recht, Diana geradezu als Übersetzung eines griechischen Namens aufzufassen, sodaß sie in die Reihe ähnlicher Bildungen wie Dispater = *Πλούτων*[2] und Salus = *Ὑγιεία*[3] zu stellen wäre.

4.

Von den Ergebnissen unseres letzten Abschnittes her gewinnt eine weitere Beobachtung, die bereits längst gemacht ist[4], aber keineswegs die nötige Beachtung gefunden hat, eine neue Bedeutung: Wir meinen die Beziehung der Diana zu den Sklaven[5].

Beschränken wir uns zunächst auf Rom. Der Stiftungstag des aventinischen Tempels war ein „*servorum dies festus*", was man entweder davon ableitete, daß der Stifter des Tempels, Servius Tullius, dessen Geburtstag (nach einer Tradition wenigstens) mit dem Feste zusammenfiel, selbst unfreier Herkunft gewesen sei, oder auch von der Tatsache, daß man die flüchtigen Sklaven („*servi*") wegen ihrer Schnelligkeit „*cervi*" genannt habe und diese Tiere der Diana heilig seien (Festus p. 343 M.; Varro bei Plutarch, Quaest. Rom. 100). In neuerer Zeit hat man die Verbindung der Göttin mit den Sklaven dadurch erklären wollen, daß das aventinische Heiligtum der frühste stadtrömische Tempel einer nicht zu den Indigites gehörigen latinischen Gottheit sei, und daß gerade die Latiner in ältester Zeit zur römischen Sklavenschaft den Haupt-

---

[1] S. Wide, Lakon. Kulte 102.

[2] G. Wissowa, RuK² 310. [3] G. Wissowa, RuK² 308.

[4] F. Marx l. c. 111f. — Über seine Deutung des gehörnten Kopfes an der Porta Raudusculana vgl. G. Wissowa, RuK² 250 Anm. 8; es kann sich nur um die Nachwirkung eines etruskischen Brauches handeln, wie er z. B. in Volterra begegnet (F. Noack, Vortr. Warburg 1925—1926, S. 185 Anm. 1).

[5] Für diesen Abschnitt verdanke ich Walter F. Otto eine Reihe wertvoller Hinweise.

anteil gestellt hätten[1]. Aber diese Erklärung geht sowohl darin, daß sie nur die Beziehung der aventinischen und nicht auch die sogleich noch zu besprechende der aricinischen Diana zu den Sklaven heranzieht[2], als auch in der Herleitung der Göttin aus Latium fehl. Sehr viel richtiger hat man demgegenüber auf bestimmte Eigentümlichkeiten wiederum des Artemiskultes hingewiesen.

Gerade von dem Tempel der ephesischen Göttin[3], die ja das Vorbild für die aventinische Diana abgegeben hat, hören wir, daß es ein Asyl für Verbrecher und entlaufene Sklaven aller Art gewesen sei (Strabon 14 p. 641; Tac. ann. 3, 60f.)[4]; auch Sklavinnen suchten dort vor ungerechter Behandlung durch ihre Herren Schutz, wie uns mit Einzelheiten im Roman des Achilles Tatios berichtet wird (7, 13). Hier haben wir also die genaue Entsprechung zum römischen Kult, der damit abermals in einer wesentlichen Eigenschaft erst aus den Verhältnissen des Artemiskultes heraus erklärt werden kann; gerade auch ein wichtiges Moment wie der Schutz, den die ephesische Göttin den Sklavinnen angedeihen ließ, findet auf römischer Seite sein Gegenstück, wenn jener Festtag, einem ausdrücklichen Zeugnis zufolge (Plut. Quaest. Rom. 100), sich nicht nur auf die Sklaven, sondern auch auf ihre Genossinnen erstreckt hat[5].

Es ist nun wesentlich, daß auch in Aricia sich eine ähnliche Beziehung der Diana zu den Sklaven feststellen läßt. Der Inhaber der Würde eines Rex Nemorensis war zumeist ein flüchtiger Sklave. Hier hat man freilich vermutet, daß das Amt erst allmählich in seiner Schätzung so sehr gesunken sei, daß sich, zumal man es nur durch Tötung seines Vorgängers im Zweikampf erwerben konnte, zuletzt nur noch Menschen „*abiectae condicionis et extremae sortis*“ (Sueton, Calig. 35) um dasselbe beworben hätten[6]. Aber gesagt wird das in unseren Quellen[7] nirgendwo, vielmehr geben sie sich da, wo sie

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 250.

[2] Ob auch für die kampanische Diana Ähnliches zu gelten hat? — Es sei die *Dianae liberta* CIL 10, 4263 wenigstens erwähnt.

[3] Zum Folgenden: Stengel, RE 5, 2758.

[4] Vgl. auch die Inschrift Dittenb.[2] nr. 574 (Hicks nr. 520). Forschungen in Ephesos I 258f.; 280.

[5] Das ephesische Asylrecht freilich ist in Rom nicht vorhanden, aber sicherlich nur darum, weil es überhaupt durch das römische Gesetz ignoriert wurde (Th. Mommsen, Röm. Strafrecht 458f.).

[6] G. Wissowa, RuK[2] 248.

[7] G. Wissowa, RuK[2] 248, Anm. 3; dazu Serv. ad Verg. Aen. 2, 116; Hygin. fab. 261.

davon sprechen, daß das Amt nur von geflohenen Sklaven besetzt werde, immer so, als habe diese Beschränkung von Anfang an bestanden. Und wenn wir dann hören, daß man das erste römische Gemälde eines Gladiatorenkampfes eben in dem Haine der Diana aufgestellt habe (Plin. nat. hist. 35, 52)[1], so war offenbar die Übereinstimmung mit dem Zweikampf des Rex Nemorensis der entscheidende Grund: Hier wie dort waren es Unfreie und Verfehmte, die um Leben und Rettung kämpften.

Diese Feststellung entscheidet nun auch über andere Erklärungsversuche. Denn daß im Rex Nemorensis, wie man gemeint hat[2], eine Parallelerscheinung zum römischen *Rex sacrorum* oder ein Rest latinischen Königtumes[3] vorliegt, wäre wiederum nur dann denkbar, wenn der Nachweis gelänge, daß der Besitz der Ämter nicht von Anfang an den Sklaven vorbehalten war. Man hat die Institution des Hainkönigs nun auch aus dem ephesischen Artemiskulte herzuleiten versucht[4]. Dabei berief man sich auf das Kollegium der ἐσσῆνες[5], dessen Namen die antike Gelehrsamkeit als „Könige" interpretierte (Etym. Magn. 383, 30; Hesych. Suid. s. v.; Paus. 8, 13, 1) und den im gleichen Sinne auch Kallimachos (hymn. 1, 66) verwandt hat. Aber eine wirklich weitergehende Übereinstimmung liegt auch hier nicht vor. Die Mehrzahl der ἐσσῆνες und ihre befristete Amtsdauer unterscheidet sie bereits von dem Rex Nemorensis; nicht minder aber wiederum ihre Freibürtigkeit und weiter auch das Fehlen des Zweikampfes. Auch hier also müssen wir unsere Zustimmung versagen.

Aber daß dennoch die Deutung auf irgendeine Weise von Seiten der Artemis her zu suchen ist, zeigt schon die Tatsache, daß die Sklaven nicht nur, wie in Ephesos, die Schutzbefohlenen der Göttin gewesen sind, sondern auch in ihrem Kulte eine gewisse Rolle gespielt haben. Hier ist in erster Linie die spartanische Kultlegende der Artemis *Κναγία* zu erwähnen, wonach ein gewisser Knageus einst als Kriegsgefangener nach Kreta verkauft worden sein soll und dort in einem Artemisheiligtume Dienste getan habe, bis es ihm gelang, mit der Priesterin und dem Kultbilde zu entfliehen (Paus.

---

[1] A. Furtwängler, D. antik. Gemm. 3, 231; C. Weickert, Münch. Jahrb., N. F. 2, 25.

[2] A. B. Cook, Class. Rev. 1902, 376f.; J. G. Frazer, Golden bough I² 44f.

[3] H. Jordan, Die Könige in Italien 42f.

[4] F. Marx l. c. 111; vgl. J. G. Frazer, Golden bough II² 135f.

[5] Stengel, RE 5, 2759; Oikonomos, *Ἀρχ. Δελτίον* 1922. 329ff.

3, 18, 4). Sicherlich ist diese Legende von der taurischen irgendwie beeinflußt[1], aber das darf nicht hindern, sie in unserem Zusammenhang zu verwerten, zumal sich Analogien ohne Schwierigkeit einstellen. Denn auf der einen Seite fühlt man sich unwillkürlich an die Einführung des Dianendienstes durch den Sklavenkönig Servius Tullius erinnert; man denkt aber auch an eine zweite peloponnesische Sage, die wiederum mit einem spartanischen Kulte in Zusammenhang steht. Als die Dorier bereits Argos und Lakedaimon in ihrem Besitze hatten, soll Preugenes das Bild der Limnatis aus Sparta mit Hilfe eines treuen Sklaven geraubt und nach Achaia gebracht haben (Paus. 7, 20, 8). Eben dieses erneute Vorkommen eines Sklaven im Dienste der Artemis wird uns dann aber auch veranlassen, den weiteren Zug hier anzuknüpfen, daß das Kultbild aus seinem gewöhnlichen Aufbewahrungsorte in Mesoa zur Festeszeit nach Patrai gebracht wurde und zwar wiederum von einem Sklaven, der im Dienste der Göttin stand (Paus. l. c.).

Finden wir also derart die nächste Parallele zum aricinischen Priestertume der Sklaven im Artemiskult (bezeichnenderweise übrigens wieder im peloponnesischen Artemiskulte), so zeigt sich auch von einer anderen Seite her ein ähnlicher Befund. Freilich muß zuvor noch einer Besonderheit des aricinischen Dianenkultes Erwähnung getan werden. Denn wie im ephesischen Heiligtum nicht nur entlaufene Sklaven, sondern auch Verbrecher und Übeltäter jeder Art Aufnahme fanden, wie wir auch sonst im Kulte der Artemis gerade zu dieser Menschenklasse Beziehungen zu erkennen vermögen[2], so scheint es auch, daß mit den Bewerbern um die Würde eines Rex Nemorensis nicht nur flüchtige Sklaven (*fugitivi*) gemeint sind. Sondern, wenn Strabon (5 p. 239) lediglich von *δραπέται ἄνδρες*, Statius (Silv. 3, 1, 55) von „*profugi reges*" oder Ovidius (fast. 3, 271) von „*pedibus fugaces*" spricht, so darf doch die Möglichkeit nicht ganz abgewiesen werden, daß damit Flüchtige schlechthin gemeint sind, landflüchtige oder vogelfreie Verbrecher, die an sich wohl Sklaven sein konnten, es aber nicht notwendig sein mußten.

[1] S. Wide, Lakon. Kulte 120.

[2] Der Artemis Aristobule wurde in Rhodos ein Verbrecher vor ihrem Tempel geopfert (Porphyr., De abstin. 2, 54) und auch von dem Heiligtum der gleichnamigen Göttin im attischen Gau Melite hören wir von Beziehungen zu Übeltätern und Verworfenen: *οὗ νῦν τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσι* (Plut. Themist. 22).

Gehen wir von dieser Annahme aus, so ergibt sich sogleich eine neue Beziehung zum Artemiskult. Denn wenn in Ephesos der Oberpriester den persischen Titel *Μεγάβυζος* trug, so darf vielleicht ebenfalls vermutet werden, er sei einstmals ein Verbrecher gewesen. *Μεγάβυζος*, auch *Μεγάβυξος* geschrieben[1], altpersisch *baga-buxša-*, bedeutet den vom Gott oder hier: von der Göttin Befreiten oder Erretteten[2], eine Bezeichnung, die sehr wohl auf einen als schuldig erkannten Übeltäter gedeutet werden kann, der von Seiten der Göttin Gnade und Rettung gefunden hat.

Aber noch ein anderer, wichtiger Zug darf hier angefügt werden. Wie uns Strabon (14 p. 641) berichtet, mußte der ephesische Oberpriester stets von auswärts herbeigeholt werden. Auch dies erinnert wieder an den aricinischen Brauch, wenigstens insofern, als auch da die Priesterwürde an keinen Einheimischen, keinen Bürger der Gemeinde vergeben wurde, sondern nur von einem „Flüchtigen", also einem aus seiner Heimat Entflohenen und in der Fremde Umherirrenden bekleidet werden dürfte. Oder formulieren wir diese Übereinstimmung mit etwas anderen Worten: Es ist der „Fremde", der in beiden Fällen als der Priester der Göttin erscheint. Und dabei fällt uns sogleich ein anderes Zeugnis ein, das geeignet sein dürfte, diese Auffassung zu bestätigen: Auch Iphigenie ist als Priesterin der taurischen Artemis eine Fremde gewesen.

Daß nun der Fremde mit der Artemis in Verbindung steht, ist eine Tatsache, die wir auf Grund ihrer göttlichen Gestalt geradezu erwarten müssen, und die wir daher auch von ihr aus zu begreifen haben. Artemis ist ja, wie man gesagt hat, die Göttin des „Draußen"[3] und der Ferne[4]. Sie ist die Herrin der freien Natur, der Berge, Wiesen, Sümpfe und Wälder, kurz Alles dessen, was abseits von der menschlichen Siedelung liegt. Sie ist aber auch (wie die später mit ihr verbundene Hekate) die *'Ενοδία*, der man auf den Straßen, zumal auf fernen und einsamen Wegen begegnet und der man darum

[1]) J. Wackernagel, Hermes 58, 462, wo Strabon 14 p. 641 übersehen ist: *μεγαλοβύξους C.*

[2] Chr. Bartholomae, Altiran. Wörterb. 922. — Eine Reihe ähnlicher Namen aus dem Iranischen und Griechischen (mit *-λυτος* gebildet) hat H. Jacobsohn, Festschr. Kretschmer 75f. zusammengestellt und durch den Einfluß der kleinasiatischen Mysterienkulte erklärt. Daß *Ἱππόλυτος* ähnlich zu deuten sei, vermutet P. Wahrmann, Glotta 17, 248. Für unseren Fall kommt eine Beziehung auf irgendeinen Mysterienkult, soweit sich sehen läßt, nicht in Frage.

[3] U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtg. 2, 48f.

[4] W. F. Otto, Antike 1, 358f.; Die Götter Griechenlands 80f.; 104f.

draußen, vor dem Dorfe und vor dem Hause, auf ihren Altären (Ἑκάτεια) opfert[1]. Zugleich hat sie ihren Wohnsitz in fernen Wunderländern — in Ortygia, ὅθι τροπαὶ ἠελίοιο[2] oder auch im Taurerland, wenn eine neuerdings geäußerte Auffassung hier das Richtige trifft[3] — und aus der Ferne bringen ihre Geschosse den Frauen den Tod. So muß sie denn auch die Göttin derer sein, die von draußen, von der Fremde und aus der Ferne gekommen sind.

Der Fremde ist für die älteste Zeit vornehmlich der aus seiner Heimat Vertriebene, der Landflüchtige; nur für ihn besteht ja ein triftiger Grund, sein Vaterland zu verlassen und im Elend oder in der Einsamkeit umherzuirren. Das germanische Recht bezeichnet einen solchen Mann als „Waldgänger" oder mit einem Namen, der den Wolf oder das wilde Tier bezeichnet[4] (*vargus*), weil er gleich diesem im Wald und in der Wildnis haust. Damit sind wir aber auf eben die Sphäre verwiesen, wo Artemis Herrin ist, den Wald und seine Tiere, das „Draußen" schlechthin.

Vielleicht läßt sich diese Beziehung noch schärfer fassen. Es ist das Verdienst O. Gruppes[5], eine der germanischen entsprechende Anschauung auch für das Griechische wahrscheinlich gemacht und im Besonderen auf ihren engen Zusammenhang mit Apollon hingewiesen zu haben; in neuerer Zeit ist der Gedanke von P. Kretschmer[6] aufgenommen und genauer begründet worden. Ohne auf den gesamten Fragenkomplex hier einzugehen, sei nur ein Moment hervorgehoben, das gerade für Artemis von Bedeutung ist. Pausanias 2, 19, 3 — und damit im Wesentlichen übereinstimmend Plutarch, Pyrrhos 32, 9 — berichtet von der Gründung des argivischen Apollontempels, daß Danaos, nachdem er nach Argos gekommen sei, dort dem Gelanor die Herrschaft streitig gemacht habe. Nachdem beide Parteien lange vor der Volksversammlung sich gestritten hatten, verschob man die Entscheidung auf den nächsten Tag. Da habe nun am Morgen ein Wolf eine Herde von Rindern angefallen und mit dem Stier gekämpft, den Argeern aber sei es so erschienen, als bedeute dieser Gelanor, der Wolf hingegen Danaos — ὅτι οὔτε τὸ θηρίον τοῦτό ἐστιν ἀνθρώποις σύντροφον οὔτε Δαναός σφισιν ἐς ἐκεῖνο τοῦ χρόνου. Der Sieg des Wolfes habe dann auch für Danaos ent-

[1] Vgl. U. v. Wilamowitz l. c. 49; Aischyl. Interpr. 6.
[2] E. Rohde, Psyche⁹⁻¹⁰ 1, 83 Anm. 1.
[3] Th. Zielinski, Tragod. libr. III 248. 305.
[4] J. Grimm, Deutsche Rechtsaltert. 733f.
[5] Griech. Mytholog. 918; 1296.
[6] Kleinasiat. Forsch. I 1, 14f.

schieden, und zum Dank habe dieser dem Apollon, der den Wolf herbeigeführt, als Lykios oder Lykeios ein Heiligtum errichtet.

Da ist der Gott der Wölfe also zugleich der der Fremden und Landflüchtigen, die nach Art jener umherschweifen. Wichtig ist nun, daß in diesem Zusammenhang auch Artemis genannt wird. Denn außer einem Schnitzbild von Zeus und Artemis hatte Danaos vor dem Tempel noch ein Werk[1] aufgestellt, das den Kampf des Stieres mit dem Wolfe wiedergab; dabei stand eine Jungfrau, die einen Stein auf den Stier warf. Pausanias, der uns auch dies erzählt (2, 19, 7), hielt sie für Artemis; sie nahm also für den Fremden Partei. Wenn nun weiter in unmittelbarer Nähe des argivischen Lykeiostempels, in Troizen, ein Heiligtum der Artemis Lykeia lag, und wenn ebendort der landflüchtige Orestes Entsühnung von seinem Verbrechen gefunden haben soll (Paus. 2, 31, 4), so läßt sich da ein Zusammenhang kaum abweisen. Vielmehr scheint auch Artemis als Göttin der Wölfe zugleich die Herrin derer zu sein, die nach Art dieser ihr Leben verbringen — der Landflüchtigen und Fremden.

Von ihrer engen Beziehung zur Artemis aus verstehen wir aber auch noch eine andere Erscheinung ihres Kultes. Es ist sicherlich kein Zufall, daß es im Besonderen die Sklaven und Verbrecher sind, aus denen sich nicht nur die Priester der Göttin, sondern weiterhin die Scharen ihrer Verehrer und Schutzbefohlenen überhaupt rekrutieren. Denn ihre Verbundenheit mit der Artemis und vor Allem mit der Diana erklärt sich wiederum nur daher, daß auch sie „Fremde“ sind. Ein Fremder ist ja der Sklave, mag er nun von auswärts geraubt oder gekauft oder auch im Kriege in Gefangenschaft geraten sein; ein Fremder ist aber auch der Verbrecher, der durch seine Tat sich außerhalb der menschlichen und rechtlichen Gemeinschaft gestellt hat.

Wir kommen also darauf, daß die Beziehung zum Sklaven, zum Verbrecher, zum Landflüchtigen — und damit zum Fremden überhaupt im Kulte der Göttin eine durchgängige und einheitliche ist: Ihnen läßt sie ihren Schutz angedeihen, ihnen bietet sie in ihrem Heiligtume eine Zufluchtstätte und aus ihren Reihen wählt sie sich ihren Priester. Zugleich handelt es sich um eine Beziehung, die, wie wir sahen, zum ältesten und ursprünglichen Wesen der Artemis, zu ihr als Gottheit des „Draußen“ und der Ferne, gehört. Da ist es nun wichtig, daß der Kult gerade der Diana uns die ersten

[1] Über die verderbte Stelle vgl. Hitzig-Blümner I 2, 576.

entscheidenden Erkenntnisse vermittelt hat. Weit entfernt davon, eine ursprünglich selbständige italische Gottheit zu sein, hätte sich uns Diana demnach nicht nur als identisch mit der Artemis erwiesen, sondern uns in einem Falle überhaupt erst dazu verholfen, einen altertümlichen und bezeichnenden Zug an ihrem griechischen Vorbild richtig zu erkennen und in seiner Beziehung zu dessen göttlicher Gestalt zu erfassen. —

Kehren wir nunmehr noch einmal zum aricinischen Hainkönigtum zurück, dessen Erklärung wir durch unsere letzten Erkenntnisse einen erheblichen Schritt weiter geführt haben. Noch ist ein wichtiger Fragenkomplex nicht erledigt — wir meinen die Zeugnisse, die uns von der Auffassung des Altertumes selbst Kunde geben.

In dem Kommentar des Servius finden wir eine ältere Ansicht erhalten, nach der es sich bei dem Zweikampf des Rex Nemorensis um eine Fortsetzung jener Menschenopfer handele, die einst der Artemis im Taurerland dargebracht worden seien und ihr nun auch in ihrem neuen latinischen Kult geschuldet würden (ad Verg. Aen. 2, 116; vgl. Hygin. fab. 261, wo geradezu von einem „*immolare*" der Sklaven gesprochen wird). Den Römern habe jedoch die Grausamkeit der Göttin mißfallen und darum hätten sie ihr Bild von Aricia nach Sparta gegeben, wo das ehemalige Menschenopfer in der Geißelung der Knaben am Altar der Orthia sich erhalten habe. Eine ganz ähnliche Ansicht über diese Knabengeißelung findet sich dann auch bei Pausanias, wo sie wiederum als Fortsetzung oder Ablösung eines alten Menschenopfers gefaßt wird, das man der Orthia anläßlich einer Seuche dargebracht habe (3, 16, 10f.). Und schließlich darf in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß man in Brauron ebenfalls ein bestimmtes Zeremoniell als Ablösung des skythischen Opfers verstanden hat (Eurip., Iph. Taur. 1458f.).

Man sieht: es handelt sich hier um einen einheitlichen Kreis von Anschauungen, wobei man sich noch darauf hätte berufen können, daß auch sonst für Artemis das Vorkommen von Menschenopfern bezeugt ist[1]. Indessen, für die Deutung des aricinischen Zweikampfes läßt sich hieraus nichts gewinnen. Wenn wir nämlich neben den von uns angeführten Stellen noch die anderen uns erhaltenen Zeugnisse über die spartanischen Knabengeißelungen

---

[1] U. v. Wilamowitz, Hellenist. Dichtung 2, 49 Anm. 1; W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 110; F. Schwenn, Menschenopfer (RGVV. XV 3) 93ff.

heranziehen[1], so erhalten wir da keineswegs den Eindruck, als ob es sich um die Ablösung eines ehemaligen Opfers handelte. Sondern wenn die Knaben ein bestimmtes Maß an Schmerzen erdulden müssen, wenn geradezu von einem Wettkampf gesprochen wird (*ἁμιλλώμενοι περὶ νίκης*: Plutarch, Inst. Lacon. 239c), wobei der, welcher die meisten Schläge auszuhalten imstande ist, den Titel *βωμονίκης* erhält, so darf jene Ansicht, daß es sich hier um eine jener zahlreichen, aus anderen Kulturen bekannten Mannbarkeitsprüfungen handele[2], bei denen es stets eine bestimmte Reihe von meistenteils äußerst schmerzhaften und grausamen Prüfungen zu überstehen gilt, eine sehr große Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen. Und daß ein solcher Ritus sich gerade am Altar der Artemis vollzogen hat, kann nicht weiter wundernehmen: Sehen wir sie doch auch sonst als Göttin der heranwachsenden Jugend auftreten[3]; sehen wir, daß im Besonderen der Orthia die spartanischen Knaben ihre Siegespreise geweiht haben[4].

Erst recht aber werden wir die Deutung als Menschenopfer ablehnen, wenn wir uns nunmehr dem aricinischen Kulte zuwenden. Es handelt sich hier um einen Zweikampf (*μονομαχία*: Paus. 2, 27, 4), der mit dem Schwerte durchfochten wurde: *ξιφήρης οὖν ἐστιν ἀεὶ περισκοπῶν τὰς ἐπιθέσεις* (*ὁ ἱερεύς*), *ἕτοιμος ἀμύνεσθαι* (Strab. 5 p. 239; vgl. auch Ovid., a. am. 1, 260: „*per gladia*"). Denn daß der Zweig eines bestimmten Baumes als Waffe habe dienen müssen[5], wird nicht gesagt: Es handelt sich lediglich darum, daß der Neuankömmling, der mit dem Anspruch auf das Königsamt auftritt, einen Zweig dieses Baumes pflückt, bevor er zum Kampfe schreitet (Serv. ad Verg. Aen. 6, 136). Nun hatten wir schon zuvor, als wir das aricinische Relief mit der Tötung des Aigisthos behandelten, darauf hingewiesen, daß die Tötung des Gegners und die Gewinnung der Königswürde durch Orestes eine Art von mythischem Vorbild für den Zweikampf des Hainkönigs mit seinem Gegner bedeutet haben müsse. Mit dieser Auffassung als eines ursprünglichen Kampfes um die Königswürde stimmt es dann aufs Beste überein, wenn in der Legende des Königs Servius Tullius, deren Zusammen-

[1] Griech. Mythologie 308 Anm. 3; Hitzig-Blümner I 2, 800.

[2] H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde 98; M. S. Thompson, Journ. of Hellen. Stud. 29, 306; Martin P. Nilsson, Griechische Feste 190f. Über die brauronische *ἀρκτεία* ähnlich E. Pfuhl, De Atheniens. pomp. sacr. 83.

[3] Wernicke, RE 2, 1346.

[4] G. Kaibel, Epigramm. 806; Anderes im Annual of the Brit. School at Athens 12, 355f.; 13, 184f.; 14, 74f.

[5] G. Wissowa, RuK[2] 248.

hang mit dem Dianenkult wir bereits bei der Erzählung von der Schändung seiner Leiche durch das Rossegespann der Tullia beobachten konnten, unmittelbar zuvor ein ähnlich zu beurteilendes Geschehen berichtet wird[1]. Der König verliert seine Herrschaft an Tarquinius Superbus in einem Zweikampfe, den er mit seinem Nebenbuhler in der Senatskurie ausficht (Liv. 1, 48, 3; Dion. Hal. 4, 38, 5f.). Erinnert nun schon dieser Kampf des Sklavenkönigs aufs Stärkste an den Zweikampf des aricinischen Hainkönigs, so zeigt die Wahl des Ortes, wo der fliehende Servius von den Mördern ereilt wird — eben jener *Clivus Urbius* bei dem esquilinischen Dianium, wo Tullia auf die Leiche ihres Vaters stieß — ganz deutlich, daß in der Tat hier die Beziehung zum Kult der Diana gesucht ist. Dann haben wir aber in dem Zweikampf der beiden letzten Könige, wenn anders die Sage die kultliche Institution von Aricia widerspiegelt, das sicherste Zeichen dafür in den Händen, wie man diese Institution in älterer Zeit aufgefaßt hat.

Wir sehen also, daß die spartanischen Knabengeißelungen mit den skythischen Opfern ihrem Wesen nach nichts zu tun haben. Und ebenso auch, daß der Zweikampf um die Königswürde einem Menschenopfer nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden kann. Entfällt nun damit auch jeder Zusammenhang zwischen ihm und dem taurischen Ritus? — Wir glauben, dies nicht zugeben zu dürfen, ohne daß wir zuvor noch eine weitere Stelle aus dem Kommentar des Servius besprochen haben — die nämlich, wo von dem Zweikampf in Aricia gesagt wird: „*dimicandi . . . dabatur facultas quasi ad pristini sacrificii reparationem*“ (ad Verg. Aen. 6, 136). Mit anderen Worten: Er bedeutete eine Erneuerung der Wiederherstellung jener Menschenopfer, ohne doch ohne Weiteres mit ihnen identisch zu sein. (Denn daß dies gemeint ist, zeigt die Hinzufügung von *quasi*: Es handelt sich nur um eine Art von *reparatio*, nicht um eine *reparatio* schlechthin.)

Versucht man sich nun die Bedeutung und Tragweite dieser Bemerkung zu überlegen — und wir glauben, daß man alle Ursache habe, sie sich genau zu überlegen — so empfiehlt es sich vielleicht, seinen Ausgang von dem taurischen Brauche selbst zu nehmen. Mit der Tötung der Fremden zu Ehren der Göttin gelangen wir in einen Kreis merkwürdiger kultischer Bräuche, in denen wiederum der Fremde als im Mittelpunkt stehend erscheint. Nicht nur die

---

[1] Zum Folgenden: J. G. Frazer, Golden bough II² 321 Anm. 1; A. B. Cook, Class. Rev. 1902, 380 Anm. 3.

Taurer, auch der Ägypterkönig Busiris opfert jeden Fremden, der ihm begegnet, am Altar des Zeus, bis ihm Herakles sein Treiben legt und die Stiftung eines dem Gotte wohlgefälligen Opfers befiehlt[1]. Und weiter gehört hierher die Sage von dem phrygischen[2] Königssohne Lityerses[3], der, ein gewaltiger Mäher, den vorübergehenden Fremden zwingt, mit ihm um die Wette zu mähen, den Unterlegenen aber auspeitscht oder — nach einer anderen Version — tötet und seinen Körper in eine Garbe gebunden in den Maiandros versenkt. Denn auch hier handelt es sich, wie die von Mannhardt herangezogenen Bräuche aus anderen Zeiten und Völkern gezeigt haben, um das Opfer eines Fremden. Nach einem in den verschiedensten deutschen Gegenden üblichen Brauch wurde ein gerade vorübergehender Fremder in die letzte Garbe des Feldes eingebunden; an seinen Hals legte man eine Sense oder einen Dreschflegel, bis eine Gabe dann den Bedrängten erlöste. Oder anderswo tauchte man ihn wohl auch mitsamt der Garbe ins Wasser, um so eine gute Ernte für das nächste Jahr zu erwirken.

Überall demnach handelt es sich um den gleichen Brauch eines tatsächlichen oder ehemaligen Fremdenopfers, und ihm gerade auch bei der Artemis zu begegnen, darf nicht Wunder nehmen. Hat sich damit doch von Neuem eine Beziehung zu den Fremden nachweisen lassen, die sich ganz in den Rahmen dessen einfügt, was wir zuvor in anderen Fällen und nicht zuletzt bei dem aricinischen Kult erkannt hatten. Weiter aber: Nachdem Orestes das taurische Bild geraubt und nach Aricia gebracht hatte, verlangt nun dieses Bild, wenn wir den Worten des Servius folgen, „gleichsam eine Erneuerung des früheren Opfers". Also etwas, was mit einer solchen Erneuerung oder Wiederherstellung zwar nicht identisch ist, aber ihr dem Ergebnis nach gleichkommt. Und dieses Verlangen wird dann durch die Einführung des Zweikampfes um die Würde des Rex Nemorensis erfüllt. Wie ist das zu verstehen?

Wir sahen zuvor, daß als mythisches Vorbild dieses Kampfes die Tötung des Aigisthos und die Erringung der Herrschaft durch Orestes aufgefaßt wurde. Indessen, Orestes hat nicht nur mit dem Mörder seines Vaters um die Königswürde gekämpft, sondern nach einer Tradition, die gerade im Zusammenhang mit der aricinischen

---

[1] Hiller v. Gärtringen, RE 3, 1074f.

[2] Zum Namen: P. Kretschmer, Glotta 14, 33f.

[3] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 285; vgl. 170; Mythologische Forschungen 1f.; Crusius bei Roscher II 2, 2065f.; Maas-Kroll, RE 13, 806f.

Kultlegende (Serv. ad Verg. Aen. 2, 116; 6, 136), aber auch anderswo begegnet, hat er auch den König Thoas im Kampf um das Artemisbild erschlagen. Wie nun, wenn wir auch diesen Kampf als mythisches Vorbild der aricinischen Institution, ja, wenn wir ihn sogar als solches Vorbild im engsten und eigentlichsten Sinne, d. h. als *αἴτιον* dieser Institution, zu verstehen suchten? — Man braucht diesen Gedanken nur einmal gefaßt zu haben, um in ihm sogleich den allein richtigen zu erkennen. Denn auch im Haine von Nemi hat der Neuankömmling mit dem bisherigen Inhaber der Königswürde einen tödlichen Zweikampf zu bestehen. Und zwar, wie Orestes und Thoas um das Bild der Göttin kämpften, darum also, wem sie zu eigen gehöre und wer künftighin ihren Kult zu besorgen habe, so kämpften auch im Dianenhain die beiden Gegner um das Recht, der Göttin als oberster Priester dienen zu dürfen. Aber nicht genug damit: Wie Orestes ins Taurerland als Fremder verschlagen wurde, wie er darüber hinaus noch seine Heimat als *φυγάς* verlassen hat, um auf ausdrückliches Geheiß Apollons zugleich mit dem Bilde der Göttin die Entsühnung von dem Muttermorde zu erlangen, so muß auch, wer immer sich um die Würde des Rex Nemorensis bewirbt, ein Fremder und Landflüchtiger sein, um zum entscheidenden Kampfe zugelassen zu werden — mag er nun als Unfreier der Dienstbarkeit seines Herrn entlaufen sein oder sonstwie eine Missetat begangen haben[1].

Wir glauben, daß diese Momente überzeugen werden. Und von da aus verstehen wir auch, warum der aricinische Zweikampf als „*reparatio*" der taurischen Fremdenopfer bezeichnet werden konnte. Nachdem das Bild der Göttin in Aricia einen neuen Sitz gefunden hat, muß das ihm Zukommende auch dort entrichtet werden. Die taurischen Opfer werden zwar nicht in ihrer alten Form wiederholt, wohl aber muß jeder, der mit einem Verbrechen beladen dem Haine der Göttin als schutzflehender Fremder, als *ἱκέσιος ἐπακτός* (wie dies die neugefundenen Gesetze von Kyrene nennen)

---

[1] Auf eine Besonderheit, von der wir nicht wissen, ob sie eine weitergehende Bedeutung besessen hat, mag hier wenigstens hingewiesen werden. Mit den „*pedibus fugaces*", die Ovid. fast. 3, 271 als Bewerber um die Königswürde nennt, stimmt es überein, daß auch Thoas als der „Schnelle" verstanden wird:

ὃς ὠκὺν πόδα τιθεὶς ἴσον πτεροῖς
ἐς τοὔνομ' ἦλθε τόδε ποδωκείας χάριν

heißt es bei Eurip. Iph. Taur. 32f. Ob an dieser Stelle einstmals noch mehr gestanden hat, wissen wir nicht; es scheint jedoch, daß im Folgenden das *αἴτιον* des taurischen Kultes ausgefallen ist (U. v. Wilamowitz, Hermes 18, 254 Anm. 2).

sich naht — um dessentwillen nämlich pflückt er den Zweig vom Baume: es ist der ἱκτήριος κλάδος (Soph. Oid. 3)[1] — stets von Neuem die Tat des Orestes wiederholen, um dieses Schutzes teilhaftig zu werden: Er muß im Zweikampf den vorigen König erschlagen, wie Orestes einst den Thoas erschlagen hat, um so die Göttin für sich zu gewinnen und als ihr Diener dann selbst „König" (vgl. Paus. 3, 16, 7) zu sein.

Ziehen wir aus dem bisherigen Ergebnis nunmehr noch eine letzte Folgerung. Es hatte sich uns zuvor gezeigt, daß das aricinische Priestertum der Sklaven und Landflüchtigen in einen Kreis von Institutionen des Artemis- bzw. Dianenkultes gehört, in denen jedesmal der „Fremde" — und zwar im weitesten Sinne: als Sklave, als Landflüchtiger oder als ein aus der menschlichen oder staatlichen Gemeinschaft ausgestoßener Verbrecher — in enger und wesenhafter Beziehung zur Göttin erscheint. Damit stimmt aufs Beste überein, was uns nunmehr als die antike Anschauung über Herkunft und Bedeutung des aricinischen Zweikampfrituals deutlich geworden ist. Nicht nur, daß man sich für seine Erklärung ganz allgemein auf die taurischen Menschenopfer und damit auf einen Brauch, bei dem es sich wiederum um den „Fremden" handelt, berief — eine genauere Untersuchung der antiken Zeugnisse hat uns gelehrt, daß gegenüber einer Überlieferung, die auch den Zweikampf der Hainkönige schlechthin als ein Menschenopfer ansah, eine andere den Vorzug verdient, die als αἴτιον dieses Rituals den Kampf zwischen Thoas und Orestes, d. h. den Kampf des Fremden und Landflüchtigen um den Besitz der Göttin und um das Recht, ihr oberster Diener zu sein, ansah. Dann muß aber jener andere Zweikampf, wenn man ihn mit diesem mythischen Geschehen in Zusammenhang brachte, in gleicher Weise, d. h. wiederum als Kampf des Fremden um das oberste Priestertum, aufgefaßt worden sein.

Dies läßt sich noch von anderer Seite her bestätigen. Soweit wir sahen, gilt in ältester Zeit nicht nur für den Interdizierten und den Landfeind, sondern auch für den Fremden schlechthin, daß er in dem Zustande der Rechtlosigkeit ist[2]. Er vermag also ein Amt wie die aricinische Priesterwürde weder rechtmäßig zu

[1] Über Frazers versuchte Gleichsetzung mit dem goldenen Zweige des Aeneas vgl. O. Gruppe, Berl. Phil. Woch. 1914, 1556f.; E. Norden, Verg. Aen. Buch VI² 164 Anm. 1; 168.

[2] Vgl. Th. Mommsen, Röm. Strafrecht 622; J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 397.

erwerben noch auch es rechtmäßig an einen Nachfolger zu vererben oder weiterzugeben. Wenn er sich im Besitze des Amtes befindet und sich darin behauptet, so nur durch Gewalt. Daher kann ihm auch durch Gewalt wiederum dieser Besitz entrissen werden, ohne daß ihm ein Anspruch auf einen Rechtsschutz zustände.

Mit anderen Worten: Der Zweikampf und der Sieg des Stärkeren, wie sie in Aricia erscheinen, sind der Ausdruck der Rechtlosigkeit, in der sich der Fremde überhaupt befindet. Seitdem das Priesteramt seinem ersten rechtmäßigen Besitzer von einem Fremden, von Orestes, entrissen worden ist, kann es auch weiterhin nur noch durch einen Fremden von seinem jeweiligen Vorgänger im Kampfe erworben werden. Und damit erledigt sich nunmehr auch jene Anschauung, die zur Erläuterung des aricinischen Brauches den gerichtlichen Zweikampf der Umbrer herangezogen hatte[1]. Denn wenn Nikolaos von Damaskos dazu bemerkt: *καὶ δοκοῦσι δικαιότερα λέγειν οἱ τοὺς ἐναντίους ἀποσφάξαντες* (fr. 111. FGrHist II p. 289) — so kennzeichnet er damit den Zweikampf ausdrücklich als Rechtsmittel und damit als das Gegenteil dessen, was er in dem anderen Falle bedeutet.

Damit hätte uns die antike Auffassung — wie so oft, wenn wir sie ernst nehmen, statt sie unbesehen zu ignorieren — eine Bestätigung dessen erbracht, was sich uns auch aus anderweitiger Kombination als richtig ergab. Freilich bleibt auch so noch ein Rest, der nach wie vor der Erklärung harrt — vor Allem das wichtige Problem des geschichtlichen Ursprunges von Zweikampfritual und Königstitel. Wir können zwar die Frage aufwerfen, auf welche Weise beide Institutionen zustande gekommen seien, ob z. B. die taurische Sage von vornherein maßgebend bei der Schöpfung dieser Institutionen eingewirkt oder ob sich die Sage erst nachträglich an einen bereits bestehenden Brauch angeknüpft habe, und was dergleichen mehr ist. Aber diese Fragen aufwerfen und sie beantworten ist zweierlei; wir werden uns hier bescheiden und auf eine weitere Erklärung verzichten müssen. Immerhin wird soviel deutlich geworden sein, daß auch dieser seltsame und, wie es zunächst scheint, ganz einzigartige Brauch aus seiner Zugehörigkeit zum Kulte der Artemis und aus ihrem besonderen Wesen heraus sich deuten läßt.

---

[1] H. Jordan, Die Könige im alten Latium 44f.; vgl. J. G. Frazer, Golden bough II[3] 321.

5.

Es bleibt für uns noch eine Konsequenz zu ziehen, deren wesentliche Prämissen sich bereits in den vorhergehenden Abschnitten ergeben hatten. Wir sahen dort, daß die historischen Träger und Verbreiter des griechischen Artemiskultes in Latium, auf die wir gestoßen waren, stets etruskische Abkunft erkennen ließen: Servius Tullius und das Geschlecht der Egerier, das seinerseits wieder mit den Tarquiniern zusammenhängt. Mit Notwendigkeit scheint sich daraus der Schluß zu ergeben, daß bei Diana-Artemis Etrurien oder doch wenigstens die etruskische Oberschicht in Latium die Vermittlerin des griechischen Kulturgutes gewesen ist.

Diese Beobachtung gilt es nunmehr auch von anderer Seite her zu stützen. Was zunächst für sie spricht, sind die archäologischen Denkmäler des Dianenkultes, die wir bereits bei anderer Gelegenheit erwähnt hatten. Vor Allem die campanischen Dachterrakotten: Ihr Fundort, Capua, ist eine Gründung der Etrusker gewesen und in ihrem Besitz bis zum Einbruch der Samniten geblieben; jene Stücke in ihrer Gesamtheit bilden für uns heute das Hauptdenkmal der älteren etruskisch-campanischen Kunst[1]. Aber auch für den Tempel von Lanuvium mitsamt seinem plastischen Schmuck muß das Gleiche gelten: Auch er ist etruskischen Ursprungs[2]. Im Besonderen für die Darstellung der *πότνια θηρῶν* bieten die Stirnziegel des etruskischen Tempels „Lo scasato" in Falerii[3] die nächste Vergleichsmöglichkeit.

Wichtiger und ausschlaggebender sind indessen noch die Beobachtungen, die sich aus unserer historischen Überlieferung gewinnen lassen. Bezeichnend ist da zunächst das Datum des 13. August, das als Stiftungstag des aventinischen und aricinischen Heiligtumes genannt wird. Sicherlich war es richtig, wenn wir zuvor annahmen, daß in der Wahl der Idus die Beziehung der Göttin zum Monde oder auch zu Juppiter ihren Ausdruck gefunden habe. Daneben aber darf nicht vergessen werden, daß ihre Feier bezeugtermaßen aus Etrurien herübergenommen worden ist (Macrob. Sat. 1, 15, 14). In unserem Falle kommt noch hinzu, daß auf das gleiche

---

[1] P. Ducati, Etruria antica 2, 11.

[2] G. Bendinelli, Mon. Linc. 27, 333f.; 340f.

[3] L. Fenger, Le temple etrusco-latin, p. 16, fig. 60; 62 A und B; P. Ducati, Storia dell' arte Etrusca tav. 172. Hierher aus Veii: Not. scav. 1923, 172 und vielleicht auch 167 nr. 4; aus Bologna: Not. scav. 1913, 200f.; aus Präneste l. c. 1907, 300.

Datum auch der Stiftungstag des aventinischen Vertumnustempels gefallen ist — sicherlich nicht zufällig, wenn man den ausgesprochen etruskischen Charakter gerade dieses Gottes (*deus Etruriae princeps*) bedenkt. Also auch dies könnte wieder auf die gleiche Herkunft der Diana hinweisen.

Aber noch eine andere Folgerung läßt sich der Tatsache entnehmen, daß der gleiche Tag sowohl der Diana wie dem Vertumnus gewidmet war. Hier scheint doch geradezu eine engere Verbindung zwischen beiden Gottheiten und ihren Kulten hervorzutreten, die, wenn sie sich bestätigen sollte, dann erst recht für die Herkunft der Diana von Bedeutung wäre.

Unsere Vermutung erhält sogleich eine Bestätigung durch einen Fund aus dem Heiligtum von Nemi, wo uns die Weihung zweier zusammengehöriger Bronzestatuetten der Diana und des Vertumnus begegnet[1]. Aber auch sonst lassen sich eine Reihe von Beobachtungen machen, die eine Bestätigung unserer Auffassung bedeuten. Unseren Ausgangspunkt soll dabei die Frage nach dem Alter des römischen Vertumnuskultes bedeuten; der Versuch, sie zu lösen, wird uns unmittelbar auf unser eigentliches Problem hinführen.

Man hat zuletzt den Versuch unternommen, die Einführung jenes Kultes in das Jahr 264, das Jahr der Eroberung seines hauptsächlichsten Kultortes Volsinii, herabzurücken[2]. Man berief sich dabei auf das Zeugnis des Festus, wonach M. Fulvius Flaccus sich im römischen Vertumnustempel mit der Toga picta angetan habe darstellen lassen (p. 209 M.). Da nun überliefert sei, daß Vertumnus seine Heimat Volsinii „*inter proelia*“ mit Rom vertauscht (Propert. 4, 2, 3f.)[3] und daß Fulvius Flaccus im Jahre 264 über Volsinii triumphiert habe, so sei er offenbar der Stifter des Tempels gewesen und der Gott erst im Verlaufe dieser Kämpfe evociert worden.

Daß diese Argumentation nicht ganz bündig ist, läßt sich unschwer erkennen. Denn jene Elegie des Properz, auf die man sich berufen hat, bezieht sich nicht auf den Tempel des Vertumnus, sondern auf die gleich zu erwähnende Bildsäule im Vicus Tuscus. Weiter aber zeigen die Verse 49f., daß hier eine sehr viel frühere Übertragung des Vertumnus aus Volsinii nach Rom vorausgesetzt war als die, welche man mit Hilfe des Gedichtes zu erschließen ver-

---

[1] A. della Seta, Villa di P. Giulio 1, 226 nr. 6765f.; L. Morpurgo, Mon. Linc. 13, 324. [2] G. Wissowa, RuK[2] 287.

[3] Über die Überlieferung der Stelle siehe unten.

sucht hat. Soll doch der Gott zugleich mit den Lucumonen, die sich zur Zeit des Romulus in der Tuskergasse ansiedelten (vgl. Varro bei Servius ad Verg. Aen. 5, 560), nach Rom gekommen sein. Aber auch das Bild des Fulvius Flaccus an der Wand des Vertumnustempels braucht ja keineswegs notwendig zu beweisen, daß er erst den Tempel gestiftet habe: Daß der Besieger von Volsinii in einem bereits bestehenden Tempel des Vertumnus sich habe darstellen lassen, wäre an sich doch durchaus verständlich.

Das Heiligtum des Gottes lag nun, wie wir wissen[1], auf dem Aventin und damit in unmittelbarer Nachbarschaft einer Reihe von anderen Kultstätten, die sämtlich auf irgendeine Weise mit Etrurien oder den etruskischen Königen in Beziehung standen. Und zwar handelt es sich neben verhältnismäßig jüngeren Gründungen, wie dem nach der Zerstörung von Veii hier errichteten Tempel der Juno Regina[2], um eine Reihe ganz alter Heiligtümer, vor Allem um das der Diana, der etruskischen Minerva[3], des Mercurius und den von Servius Tullius errichteten Tempel der Luna (Tac. Ann. 15, 41)[4]. Sehen wir nun, daß der Vertumnustempel gerade mit dem von Servius Tullius gestifteten der aventinischen Diana den Stiftungstag gemeinsam hat, so darf daraus vielleicht nicht nur auf eine engere kultliche Verbindung beider Gottheiten, sondern auch auf einen zeitlichen Zusammenhang in der Gründung der beiden Heiligtümer geschlossen werden: Auch der Tempel des Vertumnus könnte unter den etruskischen Königen errichtet sein.

Eine Bestätigung scheint hier unsere Überlieferung über die Erzstatue des Vertumnus im Vicus Tuscus zu erbringen. Bei Varro de l. l. 5, 46 lesen wir, daß das Heer des Caele Vibenna nach dem Tode seines Führers von dem ihm ursprünglich angewiesenen Wohnsitze, dem Caelius, in die Ebene hinabgeführt und dort angesiedelt worden sei: „*ab eis dictus vicus Tuscus, et ideo ibi Vortumnum stare, quod is deus Etruriae princeps*". Hätte dieses Zeugnis recht, wäre also, wie es von ihm zwar nicht ausgesprochen, aber doch nahegelegt wird, die Ansiedlung der *Tusci* mit der Errichtung des Vertumnusbildes zusammengefallen, so kämen wir damit noch in das 6. Jahrhundert. Indessen, man hat gesagt, die Existenz jenes Bildes besage nichts für einen Kult, am wenigsten für einen Staats-

[1] CIL I², p. 325.
[2] G. Wissowa, RuK² 188; Jordan-Hülsen, Topogr. d. St. Rom I 3, 165f.
[3] G. Wissowa, RuK² 253; Jordan-Hülsen I 3, 159f.
[4] Jordan-Hülsen I 3, 160.

kult des Gottes[1]. Immerhin hören wir, freilich durch ein nicht unverdächtiges[2] Zeugnis (Porphyr. z. Horat. ep. 1, 20, 1), von einem ihm gehörigen Sacellum im Vicus Tuscus (oder, wie es an der Stelle heißt, dem Vicus Turarius; doch vgl. Ps.-Ascon. zu Cic. Verr. p. 199 Or.). So daß es den Anschein hat, als ob dieses Sacellum in ähnlichem Verhältnis zum Tempel des Vertumnus gestanden habe wie etwa das Dianium auf dem Esquilin zum aventinischen Heiligtum, oder auch wie die kleineren Fortunaheiligtümer, die Servius Tullius gegründet haben soll, zu den von ihm gleichfalls gegründeten Haupttempeln „*in foro boario*“ und am jenseitigen Tiberufer[3]. So daß wir also von einer generellen Einführung des Vertumnuskultes reden dürfen, die sich sowohl auf den aventinischen wie den im Vicus Tuscus erstreckte und noch in die Zeit der Tarquinier hinaufreichte.

Da ist es nun von Wichtigkeit, daß wenigstens ein Zweig der römischen Überlieferung den König Servius Tullius, den gleichen, auf den das aventinische Dianenheiligtum zurückgeführt wurde, als den Gründer des Vertumnuskultes erkennen läßt. Zwar Varro (und ihm folgend Properz)[4] hat die Einwanderung des Caele Vibenna[5] in die Zeit des Romulus und Titus Tatius versetzt, und darum wohl auch rechnet er an anderer Stelle den Vertumnus vermutungsweise unter dic von jenem eingeführten sabinischen Gottheiten (de l. l. 5, 74). Daneben aber haben wir durch Verrius Flaccus, der selbst eine etruskische Geschichte verfaßt hat[6], von einer anderen Tradition Kunde, wonach die Brüder Caeles und Vibenna unter Tarquinius Priscus nach Rom gekommen seien (Festus p. 355 M.). Und diese Tradition kehrt außer bei Tacitus Ann. 4, 65 auch in der Rede des Kaisers Claudius (CIL 13, 1668) wieder, wo es heißt, daß der treue Genosse des Caele Vibenna, Mastarna, die Reste des Heeres nach Rom geführt und dort unter dem Namen Servius Tullius König geworden sei[7]; der Kaiser war dabei in der Lage, sich ausdrücklich

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 287.

[2] H. Jordan I 2, 373f.; G. Wissowa, RuK[2] 287 Anm. 4.

[3] G. Wissowa, RuK[2] 256. [4] Siehe oben S. 159.

[5] Letzte Behandlung der Nachrichten über ihn bei F. Münzer, Rhein. Mus. 53, 596f.

[6] F. Münzer l. c. 606 Anm. 2. — Schon durch diesen Umstand, der doch eigene Forschung voraussetzt (vgl. F. Münzer l. c.), wird es von vornherein unwahrscheinlich, daß die von Varro abweichende chronologische Ansetzung lediglich eine „Vermutung“ des Verrius Flaccus bedeute; ganz abgesehen davon, daß dafür ein wirklicher Beweis in keinem Punkte erbracht worden ist.

[7] Über die Namenänderung vgl. G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 185 Anm. 2;

auf etruskische Überlieferung berufen zu können[1]. Was aus dieser Überlieferung für unsere besondere Frage, die Einführung des Vertumnus in Rom, folgt, liegt auf der Hand. Denn dachte man sich die Aufstellung seines Bildes im Vicus Tuscus, wie man dies Varro trotz seiner abweichenden zeitlichen Ansetzung des Caele Vibenna entnehmen muß, als zusammenfallend mit der Ansiedlung von dessen Heer, so muß man auch geglaubt haben, daß unter dem neuen König Servius Tullius jenes Bild geschaffen und damit der Vertumnuskult in Rom eingeführt worden sei.

Die römische Tradition über die Königszeit hätte demnach die erste Einführung des Vertumnuskultes dem gleichen Herrscher zugeschrieben, der nach ihr auch den aventinischen Dianentempel gegründet hat. Und zwar so, daß beide Taten wichtige Geschehnisse innerhalb seiner Regierung bezeichneten: Vertumnus die Besitzergreifung des Königtums oder doch die erste Ankunft in Rom, Diana die Konstituierung des latinischen Bundes[2]. Damit bestätigt sich erneut unsere Auffassung. Denn beide Gottheiten müssen in irgendeinem Punkte als zusammengehörig, als verwandt empfunden worden sein, wenn sie die Sage derart nebeneinandergerückt hat, und da liegt es doch am nächsten, an eine etruskische Herkunft auch der Diana zu denken.

Diese Vermutung läßt sich schließlich noch von einer weiteren Seite her bestätigen. In der Heimatstadt des Vertumnus muß ein Artemis- bzw. Dianenkult bestanden haben, der, wenn wir ihn auch nicht mit Sicherheit für älter als den römischen erklären können, doch zum Mindesten in sehr alte Zeit hinaufgereicht haben wird.

Der römische Vertumnuskult stammt, wie wir mit Sicherheit sagen dürfen, aus dem etruskischen Volsinii. Zwar ist der Versuch K. O. Müllers[3], aus Dionys. Hal. 2, 37, 2 (ἐκ Σολωνίου πόλεως) Volsinii als Ausgangspunkt für den Zug des Caele Vibenna zu gewinnen, mit guten Gründen zurückgewiesen worden[4], aber das Zeugnis

auch Tanaquil soll sich später einen römischen Namen gegeben haben: Plin. nat. hist. 8, 194; vgl. Festus p. 238 M.

[1] Die weitere, durch G. Körte (Arch. Jahrb. 12, 57f.) aufgeworfene Frage, inwieweit das bekannte Fresco der Tomba François in Vulci die gleiche Tradition widerspiegele, wird man besser bis zum Erscheinen der neuen Publikation, die für die „Antiken Denkmäler“ in Aussicht genommen ist, zurückstellen.

[2] Auch unter dem älteren Tarquinius ist ein wichtiges politisches Ereignis auf den 13. August verlegt worden: Vgl. das Fragment der Triumphalfasten Not. scav. 1904, 9.

[3] Müller-Deecke, Etrusker 2, 110, Anm. 124.

[4] A. Dieterich, Kleine Schriften 173f.

des Properz (4, 2, 3f.) über die Herkunft des Gottes bleibt dennoch bestehen. Freilich geben die Handschriften an dieser Stelle die Lesart *Volsanos* (F) und *Volsanios* (DNV), was erst die Itali und ihnen folgend die meisten Herausgeber in *Volsinos* oder das uns geläufigere *Volsinios* geändert haben. Indessen die Tatsache, daß in den kapitolinischen Triumphalfesten nicht nur „*de Volsiniensibus*", sondern auch „*de Volsonibus*" triumphiert wird, muß doch auf die Möglichkeit einer weiteren Suffixvariante im Namen der Stadt hinweisen: So daß also neben *Volsinii* bzw. den *Volsinienses* gleichberechtigt nicht nur der Name der *Volsones*, sondern auch der der *Volsani* oder *Volsanii* stände. Und in der Tat läßt sich, wie die beiden ersten Formen von einem etruskischen Gentiliz *velzna-velśna* oder *velsu*[1], so die dritte von einer ganz regelmäßigen Weiterbildung **velsana* (**velsanie*) her verstehen, deren Verhältnis zu den beiden anderen ebenso zu beurteilen wäre wie etwa das von etrusk. *punpana* : *pumpna*, *pumpu*. Bestätigt sich damit also die Herleitung des Vertumnus aus Volsinii, dann verdient es eine erhöhte Beachtung, wenn dort für spätere Zeit ein Dianenkult durch CIL 11, 2682a; 2683 bewiesen wird. Denn es wäre doch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß er in ältere Zeit hinaufreicht[2] und daß damit das Nebeneinander beider Gottheiten, wie es im römischen Kult erscheint, bereits in Etrurien gegeben war. Und diese Vermutung erhält dann durch einen Fund der letzten Jahre, die Skulpturen des neuentdeckten Tempels von Orvieto-Volsinii, die möglicherweise noch dem 4. Jahrhundert entstammen[3], eine Stütze. Denn wenn unter den dort dargestellten Gottheiten auch Artemis-Diana wiederkehrt[4], so zeigt dies, daß wir in Volsinii mit einem alten und ursprünglichen Kult der Göttin rechnen dürfen. —

Zu einem ähnlichen Ergebnis vermögen wir zu gelangen, wenn wir eine zweite kultische Verbindung der Diana ins Auge fassen: Wird sie doch von alters her als Genossin des Apollon in dessen Tempel auf den Flaminischen Wiesen verehrt. Damit eröffnet sich eine neue Perspektive: Die etruskische Herkunft der Diana erhielte eine weitere Bestätigung, wenn sie auch von Apollon als bewiesen gelten kann.

Man hat aus dem bezeugten kymaeischen Ursprung der mit Apollon eng verbundenen sibyllinischen Orakel[5] auf den gleichen

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 566. [2] L. R. Taylor, Local cults in Etruria 157f.

[3] P. Ducati, Storia dell' arte Etrusca 434.

[4] L. Pernier, Dedalo 6, 158f. [5] G. Wissowa, RuK² 293f.; 536f.

Ursprung auch des römischen Apollonkultes schließen wollen. Aber die Tatsache, daß der Senat einmal anläßlich besonderer Einzelfälle (denn um mehr handelt es sich hier nicht) auf dem Burgtempel von Kyme dem Gotte opfern und Geschenke hat aufstellen lassen (August., De civ. Dei 3, 11; Obsequens 28 [87] z. J. 624 d. St.), beweist darum noch keineswegs, daß Apollon, wenn er denn aus Kyme stammen sollte, von dort her auf direktem Wege durch Rom übernommen worden wäre. Vielmehr ist es kaum ein Zufall, daß wir mit dem kampanischen Kyme in eine Gegend kommen, wo Griechisches und Etruskisches in engster Nachbarschaft[1] gestanden haben. Darüber hinaus aber finden wir Kyme auch mit dem mutterländischen Etrurien, und zwar schon seit ältester Zeit, von dem 8. Jahrhundert ab, in engster kommerzieller und politischer Beziehung[2]. So darf die Nachricht, daß die Sibylle einem König gerade aus der etruskischen Dynastie der Tarquinier ihre Rollen zum Kaufe angeboten habe[3], zweifellos eine erhöhte Beachtung beanspruchen.

Zugleich aber muß im südlichen Etrurien ein Apollonkult bestanden haben, der älter und bedeutender gewesen ist als Alles, was wir für das älteste Rom erschließen können. Der Fund der Veienter Gruppe[4], der künstlerische Schmuck des dortigen Apollotempels[5] — sie müssen doch jedem, der sehen will, die Augen bereits geöffnet haben[6]. In der Tat scheint der älteste römische Apollontempel, soweit wir dies heute erkennen, trotz Neuerungen im Einzelnen den Zusammenhang mit den älteren Bauten der etruskischen Epoche deutlich zu verraten[7]; auch ein in Etrurien gefertigtes Kultbild des Gottes von gewaltiger Größe hat man später noch in Rom gezeigt (Plin., nat. hist. 34, 43).

Darüber hinaus wird uns von Caere, der Stadt also, die nach der Vertreibung der Tarquinier ihre Zuflucht gewesen (Liv. 1, 60, 2) und in der vielleicht auch ihr Familiengrab wieder zu Tage

[1] Vgl. W. Schulze, ZGLEN 62 und K. Meister, Latein-.Griech. Eigenn. 1, 75.

[2] G. Körte, RE 6, 751f.; E. Gàbrici, Mon. Linc. 22, 577f.; R. Delbrück, Arch. Anz. 1912, 306. [3] Zeugnisse bei G. Wissowa, RuK[2] 536 Anm. 5.

[4] G. Q. Giglioli, Not. scav. 1919, 13f.

[5] G. Q. Giglioli, Not. scav. 1922, 206f.

[6] Auch daran darf vielleicht erinnert werden, daß das Gentiliz *sminϑinal* darauf hinweist, daß der Kult des Apollon Smintheus von den Etruskern frühzeitig rezipiert worden ist (W. Schulze, ZGLEN 473).

[7] R. Delbrück, Der Apollotempel auf dem Marsfeld 13.

gekommen ist (vgl. Fabretti nr. 2349f.; CIL 11, 3626f.) — ein bezeichnender Zug überliefert. Nach der Schlacht von Alalia, so erzählt Herodot (1, 167), hätten die Caeriten (er nennt sie noch mit ihrem alten Namen *Ἀγυλλαῖοι*) die gefangenen Phokaeer auf dem Markte gesteinigt und dann, als eine verheerende Seuche sich zeigte, eine Sühnegesandtschaft zum pythischen Apollon geschickt. Daß es sich dabei nicht um eine einmalig-vorübergehende Beziehung handelt, zeigt die Tatsache, daß Caere in Delphi ein eigenes Schatzhaus besessen hat — wie wir das übrigens auch von einer zweiten etruskischen Stadt, von Spina wissen (Strab. 5 p. 214 u. 220; vgl. auch 9 p. 421 und Dion. Hal. 1, 18, 4; Plin. nat. hist. 3, 120).

Von hier aus ergibt sich aber eine enge Beziehung zum römischen Apollonkult. Denn nicht nur erscheint jene Gesandtschaft nach Delphi wie ein Vorbild der römischen, von denen die erste kurz vor dem Sturze des letzten etruskischen Königs auf dessen eigene Veranlassung dorthin abgegangen sein soll (Liv. 1, 56, 5): Auch der Charakter Apollons als eines Heilgottes, als eines Gottes, der gegen Seuche und Krankheiten hilft, erinnert an das, was der römische Kult hier an Gleichem bietet[1]. Daneben zeigen die Itinerare zwischen Cervetri und Corneto einen Ort *Aquae Apollinares*[2], womit wiederum der Heilgott auf etruskischem Gebiet erscheint. Bleibt hier das Alter des Kultes ungewiß, so sprechen in einem anderen Falle die Funde etwas deutlicher. In Vicarello, am See von Bracciano, hat man aus den dortigen heißen Quellen, die nach Ausweis der gefundenen Inschriften ebenfalls dem Apollon geweiht waren, einen heiligen Schatz von ungefähr 1200 Pfund ungeprägten Schwererzes (*aes rude*) gehoben; daneben auch einige Münzen, die jedoch nur bis zum Ende der Republik herabreichen[3]. Hier ging also die Verehrung bis in frühe Zeit hinauf, und dies vermag dann unsere Auffassung zu stützen, daß Apollon gerade auch als Heilgott durch etruskische Vermittlung nach Rom gelangt sei.

Damit scheint sich in der Tat Alles zu einem einheitlichen Bilde zusammenzuschließen. Wir glauben daher nicht, daß die Entscheidung, ob es sich um unmittelbare Herübernahme des griechischen Gottes oder um etruskische Vermittlung handelt, noch Schwierigkeiten machen darf. Bekanntlich ist genau die gleiche Alternative in einem anderen, nicht weniger wichtigen Falle gegeben,

[1] G. Wissowa, RuK[2] 294. [2] Chr. Hülsen, RE 2, 296 nr. 13.

[3] E. Bormann, CIL 11, 1 p. 496; Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 381; J. E. Haeberlin, Aes grave I 3f.

in der Ursprungsfrage des lateinischen Alphabetes. Hier ist der kymaeische Ursprung aus dem Altertum direkt bezeugt, und doch mußte auch da gegen eine unmittelbare Herübernahme des griechischen Alphabetes zugunsten einer etruskischen Vermittlung entschieden werden[1].

Was daraus für Diana folgt, liegt auf der Hand. Denn was für Apollon gilt, muß dann auch für die ihm aufs Engste verbundene Kultgenossin gelten. Und zum Überflusse bestätigen die etruskischen Denkmäler ihrerseits auch diese Verbindung. Die Spiegel zeigen Artemis im Verein mit Apollon[2], ebenso auch die Giebelskulpturen des neugefundenen Tempels von Orvieto-Volsinii[3]; auf den Stirnziegeln des dem 4. Jahrhundert entstammenden Apollontempels von Falerii (Lo scasato) findet sich außer der *πότνια θηρῶν* vielleicht auch Artemis als Jägerin dargestellt[4]; daß sie weiterhin neben Apollon in der berühmten Tongruppe von Veii einstmals vertreten war, ist eine sehr wahrscheinliche Vermutung[5], und schließlich zeigt eine in der Nähe des veientischen Apollontempels gefundene Votivstatuette[6], daß hier eine Frauengottheit verehrt wurde: das kann wiederum nur Artemis-Diana gewesen sein.

Erneut also hat es sich uns bewiesen, daß sie von den Etruskern her nach Rom gekommen ist. Indessen, nicht nur in Latium, auch in Campanien scheint dieser Stamm mit ihrer Einführung vorangegangen zu sein.

Beginnen wir bei der (Diana) Marica von Minturnae, die an die Stelle einer gleichnamigen Nymphe getreten ist. Wenn das oben S. 141 zitierte Scholion zu August., D. civ. Dei 2, 23 ihren Namen davon herleitet, „*quoniam mari venerat*", so ist das etymologische Spielerei. Es handelt sich in Wahrheit um die adjektivische Weiterbildung eines etruskischen Gentiliz *Marius*, wodurch die Göttin

---

[1] M. Hammarström, Beitr. zur Gesch. d. etrusk., griech. und latein. Alphabets (1920); dazu A. Nehring, Glotta 13, 291; Th. Vetter l. c. 15, 231.

[2] Vgl. die Nachweise bei C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella 18, Anm. 1 u. 2.

[3] L. Pernier, Dedalo 6, 158f. [Ein weiterer hierher gehöriger Neufund — ein Cippus aus Vulci mit Apollo und Artemis (daneben auch Aphrodite) aus dem 3. Jahrhundert, publiz. durch G. Bendinelli, Rendiconti (Atti della Pontif. Acad. di Arch.) 4, 179f. — ist mir vorläufig nur aus der Notiz der Berl. Philol. Wochenschr. 1928, 346 bekannt.]

[4] Ducati-Giglioli, Arte etrusca 130 fig. 12; A. della Seta, Museo di Papa Giulio 1, 193.

[5] G. Q. Giglioli, Not. scav. 1919, 25.

[6] Not. scav. 1923, 166.

neben ihrem eigentlichen Namen noch als Geschlechtsgottheit einer *gens Maria* bezeichnet wird[1]. Schon der Name also weist auf etruskischen Einfluß. Wichtiger ist indessen noch der archäologische Befund, den die kürzlich vorgenommenen Grabungen im Heiligtume selbst ergeben haben[2]. „Es fanden sich rohe Vasen von Impasto des 7. Jahrhunderts, Terrakottastatuen in halber Lebensgröße, die im Stile den campanischen Terrakotten sehr nahestehen, Antefixe mit Frauenköpfen, auch diese eher an Etruskisches als an Süditalisches erinnernd, aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts, und zahlreiche kleine Frauenstatuen des 3. Jahrhunderts. Besonders bemerkenswert ist schließlich das Vorkommen einiger echter Bucchero-vasen. Interessant ist der unhellenische Charakter aller dieser Funde trotz der Nähe des Meeres und der griechischen Kolonien“[3]. Und ebenso stellt der Tempel selbst den italischen Typus dar: „Der Pronaos ist ganz tief und auf einer einzigen Seite des Einganges errichtet, zum Unterschied vom allgemeinen griechischen Typus mit Säulen an den beiden kleineren Seiten“[4]. Mit anderen Worten: Die Einzelfunde wie der gesamte Bau lassen sich nur als Produkte etruskischen Handwerks begreifen, und was für sie gilt, muß dann auch für die Gottheit des Tempels gelten. Wieder erscheinen damit die Etrusker als die Träger des Dianenkultes.

Ebenso dann steht es mit der Diana vom Berge Tifata. Wir haben oben die alte Erklärung des Namens als *iliceta* angenommen, ohne uns mit einer zweiten auseinanderzusetzen, die daneben vorgeschlagen worden ist: die Verbindung mit etruskischen Gentilnamen wie etrusk. *tiφane*, *Tifanus*, *Tifanius*, *Timpanius*, etrusk. *tiφile*, *Tibile*, *Tiflanus*, wozu dann *Tifata* eine Weiterbildung wäre[5]. Die Entscheidung scheint hier schwierig. Denn ein weiterer Zusammenhang mit kleinasiatischen Namen wie phryg. *Τιβία*, *Τίβειον*, paphlag. *Τίβιος*, bithyn. *Τιβοίτης*[6] liegt zum Mindesten nahe, und das Schwanken der Flexion (*Tifata*, *-orum* neben *Tifata*, *-ae*[7]) scheint auf ein Fremdwort innerhalb des Lateinischen hinzuweisen. Aber auch die Gründe, die sich für eine andere Ableitung

[1] W. Schulze, ZGLEN 552.

[2] A. Vogliano, Gnomon 3, 497; G. Kaschnitz-Weinberg, Arch. Anz. 1927, 120f.

[3] G. Kaschnitz-Weinberg l. c. 120f.

[4] A. Vogliano l. c. 497.

[5] W. Schulze, ZGLEN 374; 531 Anm. 3.

[6] P. Kretschmer, Einleitung i. d. Gesch. der griech. Sprache 193 Anm. 1.

[7] Chr. Hülsen, Hermes 46, 306f.

anführen lassen, wiegen nicht leicht. Zwar, wenn man eine Zusammenstellung mit sabin. *teba* „*collis*“ (Varro de r. r. 3, 1, 6) versucht hat[1], so setzt dies die unwahrscheinliche Annahme voraus, daß man *iliceta* bei Paulus Fest. p. 366 M. nicht als Erklärung des vorausgehenden *Tifata*, sondern beide als Einheit — „Gebüsch auf der Halde“ — fasse[2]; anderenfalls bliebe die Verschiedenheit der Bedeutung ein schwer zu überwindendes Hindernis[3]. Indessen, der Zusammenhang mit dem gelegentlich einmal vorkommenden Baumnamen *tibulus* (Plin. nat. hist. 16, 39) läßt sich schon um dessentwillen nicht ablehnen, weil sich von da aus auf eine zum Mindesten ähnliche Bedeutung wie *iliceta* kommen läßt. — Eine Lösung ergibt sich unter der Voraussetzung, daß *tibulus* kein ursprünglich lateinisches oder italisches Wort war, sondern dem Etruskischen angehört hat und von dorther in das Lateinische übernommen worden ist. Dann wären jene etruskischen Gentilizien — *Tifanius*, *Timpanius*, *Tibile* usw. — nach dem Baume *tibulus* genannt (vgl. griechische Namen wie *Κυπάρισσος*, *Ἀχράδης* zu *ἀχράς* „wilder Birnbaum“, *Πιτύας*) und auch in *Tifata* hätten wir den Stamm dieses Wortes zu suchen, nur daß es sich hier nicht um ein Gentiliz, sondern um ein etruskisches Apellativum handelte, das erst nachträglich zu einem Ortsnamen geworden wäre. Dieses Apellativum könnte dann aber sehr wohl die Bedeutung „*iliceta*“ besessen haben. —

Wenden wir uns schließlich Etrurien selbst zu und fragen, unter welcher Form und zu welcher Zeit die griechische Göttin dort Eingang gefunden habe. Hier gestatten uns die Kleinfunde, das allmähliche Eindringen von Griechenland her, und zwar unter der Form der *πότνια θηρῶν*, im Einzelnen festzulegen. Die älteste derartige Darstellung finden wir im Gebiete griechischer Kultur[4] in den beiden Kultzentren, deren Bedeutung uns die vorangegangenen Untersuchungen deutlich gemacht haben, in Ephesos und in Sparta; in dem uralten Orthiaheiligtum begegnet uns die *πότνια θηρῶν* auf Fundstücken, die noch bis ins Ende des 9. Jahrhunderts zurückreichen[5]. Und gerade aus der Peloponnes, und zwar aus Korinth,

---

[1] F. Bücheler, Rhein. Mus. 39, 421f.; Fr. Muller Izn, Altital. Wörterb. 472, 484 (über Tifernum: W. Schulze, ZGLEN 540).

[2] F. Bücheler l. c. 421.

[3] W. Schulze, ZGLEN 531 Anm. 3. Das Gleiche gilt auch von der Verbindung mit *tibia* „Schienbein, Röhre“, wozu Bücheler *κνημός-κνήμη* vergleicht.

[4] M. S. Thompson, Journ. Hell. Studies 29, 302.

[5] M. S. Thompson l. c. 286f.; Ann. Brit. School at Athens 12, 328; 13, 78f.

stammen die ältesten Darstellungen, die sich auf importierten griechischen Vasen in Etrurien gefunden haben. So ein Alabastron aus Caere[1], eine Oinochoe aus Vulci[2] und ein Alabastron aus Vetulonia[3] — die sämtlich noch dem 7.—6. Jahrhundert angehören. Das ist aber eben die Zeit, in der Demaratos nach Tarquinii gekommen sein soll; seine Verbindung mit den ersten Anfängen eines Artemiskultes in Italien, wie wir sie oben behauptet haben, erhielt durch die korinthische Herkunft der Stücke[4] und ihre Datierung eine nicht unwichtige Bestätigung.

Kurze Zeit darauf, im Verlaufe des 6. Jahrhunderts, sehen wir dann, wie sich dieser Darstellungstypus innerhalb der etruskischen Kunst ausbreitet. Auf Vasen in „Bucchero nero" erscheint die Göttin mehrfach, und zwar in Clusium[5], in Caere[6] und in Vulci[7]. Hierher gehört dann auch ein weiteres Stück aus Clusium[8], das Fragment eines Stirnziegels aus Caere[9], das mit den ältesten Stücken von Capua gleichzeitig ist, sowie als neuester Fund ein bronzener Henkel aus Vulci, der ebenfalls noch dem 6. Jahrhundert angehört[10]. Damit haben wir aber bereits die Verbindung mit unseren frühesten Nachrichten über Kulte der Diana erreicht: Archäologische und literarische Zeugnisse ergeben auch hier einen festen Zusammenhang.

Und doch darf die Frage aufgeworfen werden, ob wir damit das älteste Stadium wirklich erreicht haben. Selbst wenn wir von ungenügend publizierten Stücken absehen[11], die Darstellungen der *πότνια θηρῶν* auf dem Goldschmuck der Tomba Regolini-Galassi

---

[1] Pottier, Vases antiques du Louvre 51.

[2] G. Micali, Monum. ined. p. 44.

[3] G. Karo bei L. A. Milani, Studi e materiali 1902, 27.

[4] Hier ist auch die bekannte Stelle des Pausanias über die Darstellung der „asiatischen" Artemis auf der Kypseloslade zu vergleichen (5, 19, 5); dazu zuletzt W. v. Massow, Athen. Mitt. 41, 87.

[5] G. Micali, Stor. antich. d. pop. Italiani 3, 12.

[6] A. Furtwängler, Berlin. Vasen nr. 1601.

[7] A. Furtwängler l. c. nr. 1595.

[8] R. Bianchi Bandinelli, Mon. Linc. 30, 344 (vgl. 244).

[9] A. Furtwängler, Meisterwerke 253 Anm. 9.

[10] Not. scav. 1923, 164. Daß es sich um die *πότνια θηρῶν* handelt, zeigt das übereinstimmende Antefix bei H. Koch, Dachterrakotten, Taf. XIII 1; dazu Gnomon 3, 401.

[11] G. Micali, Monum. inediti tav. XIII 1—2; P. Ducati, Storia dell' arte Etrusca 257; ein altes Stück aus der Nekropole von Narce bei P. Ducati, l. c. tav. 6, 23.

bei Caere[1] weisen doch allein schon auf einen viel älteren Zeitpunkt. Denn da diese Anlage zeitlich mit einem einigermaßen datierteren Fundkomplex wie dem Bokchorisgrab von Corneto zusammengehört[2], so kommen wir damit mindestens in den Beginn des 7., wenn nicht in den Ausgang des 8. Jahrhunderts[3], also in eine Zeit, die den zuvor genannten Funden noch vorausliegt und in der sich vor Allem noch keine Spur eines spezifisch griechischen Einflusses aufzeigen läßt. Dazu stimmt dann, daß die gleichzeitige Tomba di Petriera von Vetulonia eine ganz entsprechende Darstellung zeigt, eine zwischen zwei Sphingen knieende Frau[4], wie sie in ähnlicher Form (mit Löwen) übrigens auch in der Tomba Regolini-Galassi wiederkehrt[5]. Ein weiteres Beispiel liefert dann das Bokchorisgrab selbst[6], und auch auf latinischem Boden reicht die Darstellung der *πότνια θηρῶν*, wie ein Fund aus der Tomba Bernardini in Präneste zeigt[7], bis in jene Epoche hinauf.

Fassen wir zusammen, so können wir sagen, daß bereits zu dem Zeitpunkt, wo das erstmalige Vorkommen der Etrusker auf italischem Boden urkundlich bezeugt erscheint[8], die vorgriechisch-kleinasiatische Muttergottheit, um die es sich bei der *πότνια θηρῶν* ja handelt und von der die Artemis nur eine Sonderform darstellt[9], den Etruskern bekannt gewesen ist. Woher stammt diese Kenntnis? Ist sie auf dem gleichen Wege, wie der orientalisierende Stil (auf dessen Werken die Darstellung ja erscheint), den Etruskern zugekommen, von Ionien oder Rhodos[10] her, oder aber haben sie die Etrusker bereits früher besessen? Haben sie sie vielleicht gar selbst aus ihrer kleinasiatischen Heimat mitgebracht? Wir müssen diese Frage aufwerfen, und zwar um so mehr, als sie auch für den Ursprung des orientalisierenden Stils selbst — wie wir glauben: mit

---

[1] G. Pinza, Materiali per la etnologia antica Toscano-Laziale I tav. XVI —XVII (Pektorale); XXV—XXVI (Armband).

[2] G. Karo, Athen. Mitt. 45, 124f. [3] G. Karo l. c. 110.

[4] O. Montelius, La civilisation primitive en Italie, Taf. 202, 6.

[5] O. Montelius l. c. Taf. 340, 7; G. Pinza l. c. tav. XXVIII 4.

[6] G. Karo l. c. 110; Abb. auf S. 109, fig. 1 nr. 3.

[7] F. Poulsen, Der Orient und die frühgriech. Kunst, S. 123, Abb. 133.

[8] G. Karo, Die Antike 1, 217.

[9] U. v. Wilamowitz, Die hellenist. Dichtung 2, 50f.; O. Kern, Die Religion der Griechen 1, 103f.; J. Keil in den Anatolian studies pres. to Ramsay 262 Anm. 1.

[10] Vgl. die Funde aus Kamiros: G. Pinza tav. XXIX—XXX; XXXIII; fig. 354—55.

vollem Recht — jüngst aufgeworfen worden ist[1]. Aber wir müssen zugleich auch die weitere Frage anschließen, ob die von den Etruskern herübergebrachte Göttin Artemis selbst und nicht eine andere Erscheinungsform der Muttergottheit gewesen sei. Man wird bei dem augenblicklichen Stande der Forschung nicht erwarten, daß hier eine auch nur einigermaßen befriedigende Lösung gegeben werden, kann, aber ein Hinweis wenigstens mag hier noch angeschlossen werden.

Artemis hat im Gegensatz zur latinischen Diana auf etruskischem Boden, wie es scheint, ihren alten Namen bewahrt. Wenigstens erscheint sie auf den etruskischen Spiegeln ausschließlich als *artemes*, *arϑem*, *artumes*, *artumi*, *artam*[2], und daß sie in älterer Zeit anders geheißen habe, ist nicht wahrscheinlich. Das könnte doch darauf hinweisen, daß bei der Rezeption der Göttin zwei Schichten zu unterscheiden sind — eine solche, in der sie mit dem griechischen Namen genannt wurde und eine andere, wo sie als Diana einen italischen Namen erhielt. Welches ist nun die frühere? Die Zeugnisse für Diana scheinen zunächst auf eine sehr viel ältere Zeit zu weisen als die zumeist dem 3.—2. Jahrhundert angehörigen Spiegel. Und doch gibt es bestimmte Momente, die eher für eine umgekehrte Sachlage sprechen.

Da ist zunächst die Form *aritimi* zu nennen, auf einer etruskischen Bronze unbekannter Herkunft erhalten[3]: Sie erinnert in ihrer *i*-Vokalisation an die lautliche Gestalt, in der Artemis in den lydischen Inschriften und in kleinasiatischen Namen erscheint: *Artimuś*, *Ἀρτίμμης*[4]. Gerade wegen des angeblich lydischen Ursprunges der Etrusker wird man dieser Übereinstimmung ein gewisses Gewicht nicht versagen dürfen: Sie hätten demnach möglicherweise den Namen der Göttin und damit diese selbst aus ihrer Heimat mitgebracht. Aber unbedingt beweisend ist das Argument nicht, die Vokalisation könnte vielmehr auch aus dem Etruskischen erklärt werden[5].

Sehr viel bedeutsamer erscheint uns dagegen ein zweites Argument. Der Name der Artemis selbst ist, wie Wilamowitz[6] mit Recht

---

[1] G. Karo l. c. 145.

[2] W. Deecke, Bezzenb. Beiträge 2, 163f.; C. Thulin, Die Götter d. Mart. Capella 18 Anm. 2. [3] W. Deecke l. c. 163.

[4] E. Littmann, Sardes VI. Lydian Inscriptions (passim); U. v. Wilamowitz l. c. 50; vgl. auch E. Fiesel, Namen d. gr. Mythos im Etrusk. 85.

[5] W. Deecke l. c. 179; G. Devoto, Studi etruschi I, 267; 269; 272.

[6] l. c. 50. Gegenüber den Zweifeln Kerns (l. c. 104 Anm. 1) sei daran erinnert, daß hier deutlich ein in den kleinasiatischen Sprachen weitverbreiteter

betont hat, einheimisch-lydischen Ursprunges; als die Ionier nach Kleinasien kamen, haben sie die aus der Heimat mitgebrachte jungfräuliche Göttin der in Lydien verehrten gleichgesetzt. Da ist es nun wichtig, daß an dem Orte, der uns den lydischen Namen geliefert hat, in Sardes, der Kult der Artemis sich zwar hoch hinauf, aber doch nicht über das 7. Jahrhundert hinaus verfolgen läßt. Denn in diese Zeit gehören die Siegelbilder der *πότνια ϑηρῶν*, die uns die Nekropole geliefert hat[1], gehört auch eine andere Darstellung auf einer Dachterrakotta in Paris[2].

Eben in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts fällt aber die einschneidende politische Änderung in der Geschichte von Sardes und von Lydien überhaupt: Der Sturz der Herakliden und der Beginn der neuen Dynastie, der Mermnaden. Gyges, dessen Zeit durch assyrische Quellen einigermaßen feststeht, hat bis kurz nach der Mitte des Jahrhunderts regiert[3], er wird zugleich als der erste Tyrann von Sardes bezeichnet (Etym. Magn. 771, 54). Bedenkt man nun, daß diese Dynastie nicht aus Sardes selbst stammt — Gyges soll nach der gleichen Nachricht aus der südlydischen Stadt *Τύῤῥα* eingewandert sein — so liegt die Annahme nahe, daß, wie bereits vermutet[4], überhaupt eine Neugründung der Stadt erfolgt und weiter, daß auch Artemis erst mit der neuen Dynastie nach Sardes gekommen sei.

Aus dem lydischen *Τύῤῥα* stammt aber nicht nur Gyges, sondern auch, wie ihr Name besagt, die *Τυῤῥηνοί*, die Etrusker[5]. Dann liegt aber doch der Schluß nahe, daß sie, ebenso wie Gyges, die Artemis selbst und auch ihren Namen aus der Heimat mitgebracht und beide nach dem Westen verpflanzt haben. In der Tat begegnet uns einmal die Artemis als Gottheit der Tyrrhener, und obwohl es sich dabei um ein junges Zeugnis handelt, so könnte es vielleicht auf Grund unserer bisherigen Beobachtungen mehr Beachtung verdienen, als ihm zunächst zuzukommen scheint[6]. Die Tyrrhener sollen nach Herodot 6, 138 in Brauron bei dem Feste der Artemis attische Frauen geraubt und mit sich nach Lemnos

---

Stamm (J. Sundwall, Die einheim. Namen der Lykier 75f.) sowie das bekannte *m*-Suffix (P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. der griech. Sprache 323f.) vorliegt.

[1] H. C. Butler, Sardes I 1, 121f. [2] H. Koch, Röm. Mitt. 30, 32f.

[3] G. Karo l. c. 146, wo die weitere Literatur angegeben ist.

[4] G. Karo l. c. 146.

[5] Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 74; P. Kretschmer, Einleitung i. d. Altertumswiss. I³, 6, 107.

[6] Zum Folgenden: O. Crusius, Philol. 48, 205.

geführt haben. Aber nicht nur die Frauen hatten sie mitgenommen, sondern nach Plutarch (mul. virt. 8 p. 247) auch das *ξόανον* der Göttin selbst. Auf ihren Fahrten sollen sie es stets mit sich geführt haben, wie es denn in der von Plutarch wiedergegebenen Sage von Pollis und seiner Ansiedelung auf Kreta eine wichtige Rolle spielt.

Weiter können wir mit unserem Materiale heute nicht kommen. Immerhin scheint es uns wichtig, die Frage einmal angeschnitten zu haben, um so mehr, als wir auch bei der folgenden Untersuchung in die gleiche Richtung gewiesen werden.

Volcanus

1.

Man hat schon immer gesehen, daß der Name des Volcanus so bestimmt wie nur irgend möglich auf etruskische Herkunft hinweist[1]. Der Zusammenhang mit *Volca*, *Volceius*, *Volcanius*, etrusk. *velχa*, *velχai*, *velχanei*[2] ist ja ohne Weiteres gegeben, und wenn man diese Deutung bisher noch nicht allgemein angenommen hat, so lag es lediglich daran, daß derselbe Gott auf den etruskischen Spiegeln, Gemmen und Münzen den ganz abweichenden Namen *śeϑlans* führt und man unmöglich eine solche Doppelheit des Namens für ein und dieselbe göttliche Person annehmen zu können glaubte[3].

Es bleibt indessen zu bezweifeln, ob dieser Einwand genügt, um jene Deutung abzuweisen. Gesetzt, sie bestünde zu Recht, so hätten wir in *Volcanus* einen Gentilgott der *gens Volca* oder *Volcania* zu erblicken, so etwa, wie wir in *Mercurius* einen ebensolchen der *gens *Mercuria* erkennen müssen. Das Nebeneinander eines Eigennamens — falls es sich bei *śeϑlans* wirklich um einen solchen handeln sollte — und einer Bezeichnung, die keineswegs dasselbe, also keineswegs Eigenname zu sein beansprucht, sondern nur die Verehrung des Gottes innerhalb einer Gens, seine Zugehörigkeit zu ihr zum Ausdruck bringen will, böte demnach schon nicht den geringsten Anstoß; man braucht hier nur an das Nebeneinander von Mercurius und *turms* zu erinnern[4]) Es läßt sich indessen in unserem Falle das gegenseitige Verhältnis der Namen genauer noch präzisieren,

---

[1] C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella 53, Anm. 2; G. Wissowa, RuK[2] 229 Anm. 6. [2] W. Schulze, ZGLEN 377f.

[3] G. Wissowa, RuK[2] 229 Anm. 6; über *śeϑlans* zuletzt E. Fiesel, RE II A 1922f. [4] Anderes bei C. Thulin l. c. 52.

und von hier aus dürfte dann wenigstens eine vorläufige Lösung möglich sein.

Den Namen *śeϑlans* wird man nämlich kaum von den etruskischen Gentilizien *seϑna*, *zetnal* trennen können, die ihrerseits genau einem etrusk.-latein. *Setinius* entsprechen[1]. Finden wir nun daneben Bildungen wie *Setilius*, *Sedilius*, *Setullius*, *Setuleius*, *Sedulatus*, so liegt es nahe, auch *śeϑlans* in diesen Kreis miteinzubeziehen und damit gleichfalls als ein etruskisches Gentiliz aufzufassen. Diese allgemeine Erklärung muß hier vorerst genügen — eine genauere Formulierung werden wir erst am Schlusse unserer Untersuchung geben können —; immerhin wird soviel deutlich sein, daß auch der Name *śeϑlans* die Bezeichnung einer Gentilgottheit darstellt. Sodaß also ein an sich namenloser Gott — oder richtiger: ein Gott, dessen individueller Name für uns noch zu suchen bleibt — in Etrurien und im etruskischen Rom jeweils nach der ihn verehrenden Gens bezeichnet wurde. Sein Kult brauchte ja keineswegs — und sei es auch nur am Anfang der Entwicklung — auf eine einzige Gens beschränkt gewesen zu sein, und damit ergab sich dann notwendig ein Nebeneinander verschiedener Namen.

Man hat indessen noch ein Zweites gegen die etruskische Herkunft des Volcanus eingewandt. Fand man nämlich früher diese Herkunft durch das Vorhandensein eines Gottesnamens *velχ* = *velχ(ans)*, *Volcanus* auf der Bronzeleber von Piacenza bestätigt, so hatte die neueste Nachprüfung dort lediglich eine Schreibung „*vel*" ergeben[2]. Damit schien aber eine Veranlassung, darin den etruskischen Namen des Volcanus zu erkennen, in Wegfall zu kommen[3]. Und doch ist dieser Umstand kaum von ausschlaggebender Bedeutung. Denn die Gleichstellung von „*lvsl vel*" auf der Bronzeleber (11) mit Lynsa und Mulciber in der vierten Himmelsregion des Martianus Capella (1, 48), wie sie C. Thulin vorgenommen hat[4], bedeutet doch wohl eines der gesicherten Ergebnisse seiner Untersuchungen. Und da Mulciber niemand Anderes als Volcanus sein kann, so darf man doch offenbar auch die Schreibung „*vel*" als „*vel(χans)*" verstehen[5].

Mit der Klärung der Namensfrage ist jedoch nur die eine Hälfte unserer Untersuchung erledigt. Denn es bleibt ja noch zu fragen,

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 231.

[2] G. Körte, Röm. Mitt. 20, 363 Anm. 2; C. Thulin l. c. 11.

[3] G. Wissowa, RuK[2] 229 Anm. 6. [4] C. Thulin l. c. 52f.

[5] So zuletzt auch Fiesel l. c. 1923.

ob der Weg, der uns hier gewiesen zu sein scheint, sich auch von der anderen, ungleich wichtigeren Seite her als der rechte erweist — von einer Betrachtung, des Wesens und der Geschichte des Gottes.

Man hat gesagt, daß Volcanus „die furchtbare und verheerende Macht des Feuers" verkörpere[1]. Damit wäre also eine unmittelbare Beziehung des Gottes zum Elemente selbst gegeben. In der Tat ist er offenbar zunächst das Feuer selbst. Mit Recht konnte man hierbei darauf hinweisen, daß nach dem Siege in der Schlacht ihm die Waffen der Feinde verbrannt[2], daß ihm an den Volcanalia lebende Tiere ins Feuer geworfen wurden (Varro de l. l. 6, 20: „*eo die populus pro se in ignem animalia mittit*")[3]. Und auch, wenn es heißt, man errichte den Tempel des Volcanus außerhalb der Mauern: *uti . . . Volcani . . . vi e moenibus religionibus sacrificiis evocata ab timore incendiorum aedificia videantur liberari* (Vitruv. 1, 7, 1; vgl. Plut., Quaest. Rom. 47), dürfte man darin die Identität des Gottes mit dem zerstörenden Element erkennen.

---

[1] G. Wissowa, RuK² 229. [2] Zeugnisse, ebenda, 230 Anm. 1.

[3] Festus p. 238 hat uns noch die Nachricht erhalten, daß unter diesen Opfergaben sich noch eine besondere Art Fische befunden habe, die man *pro animis humanis* ins Feuer warf. Die Stelle hat eine mannigfache Beurteilung gefunden, vgl. F. Boehm, De symbol. Pythagor., Berlin. Diss. 1905, 19f.; E. Pais, Storia di Roma I 2, 711 n. 1 und L. Deubner, der meint, man habe dem Gotte die Fische deswegen geopfert, „weil er sich dieser Objekte in der Regel aus eigener Kraft nicht bemächtigen kann" (Antike 2, 67). — Die Römer selbst haben darin, wie die Worte des Festus zeigen, die Ablösung eines alten Menschenopfers gesehen, und das erinnert an einen zweiten Fall. In dem Wettkampf zwischen Juppiter und Numa anläßlich der Blitzsühne (die Zeugnisse bei C. O. Thulin, Etrusk. Diszipl. 1, 99 und W. Schulz, RE I A, 117) tritt an die Stelle der geopferten menschlichen Seele der Fisch (*piscis, maena*). Daß es sich in beiden Fällen wirklich um den Ersatz eines Menschenopfers gehandelt habe, ist freilich schwer glaublich. Da ein solches innerhalb der echt-römischen Religion nie begegnet (G. Wissowa, RuK² 35; 124 Anm. 8; 210 Anm. 5; 420), sondern immer über Rom hinaus, zumeist nach Etrurien verweist, so könnte es sich auch hier nur um Herübernahme aus dem etruskischen Ritual handeln. Aber gerade bei der Blitzsühne, wo wir es verhältnismäßig gut kennen, redet es nur von Opfertieren (Lucan. bell. civ. 1, 606; Pers. 2, 26f. und Schol.; vgl. C. O. Thulin l. c. 1, 92f.; 100).

Dagegen ist es deutlich, daß die Blitzsühne ihrem Wesen nach zum chthonischen Kulte gehört, und dort begegnet noch ein zweites Mal die *maena*: bei dem Zauberopfer, das der Totengöttin, der *dea Tacita*, nach Ovid. fast. 2, 577f. an den Feralia dargebracht wird; der Kopf des Fisches vertritt da den Kopf des Mannes. Also wird es sich auch bei Volcanus um ein Opfer handeln, das ihm als unterirdischem Gotte galt. Auf diese Seite seines Wesens und seine Beziehung zu den Toten werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

Wir kommen zu einem weiteren Zug, in dem sich ebenfalls die Gleichsetzung von Gott und feurigem Element ausspricht. Wenn es in der stadtrömischen Grabschrift CIL 6, 21975 heißt:

ossa dedi Terrae, corpus Volchano dedi

— so begegnet uns da zum ersten Male ein Nebeneinander unseres Gottes mit der Erde, das später noch manche Parallelen erhalten wird. Hier mag nur auf die Verbindung des Volcanus mit den Toten überhaupt hingewiesen werden[1]. Es darf heute, nach dem Funde der Forumnekropole, keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die uralte Kultstätte des Gottes am Fuße des Kapitol, das *Volcanal* oder die *area Volcani*, inmitten der Begräbnisstätte des ältesten Rom gelegen hat. Denn ist es den Tiefengrabungen auch nur gelungen, ein kleines Stück der Nekropole am Faustinatempel ganz freizulegen, so darf nach anderen Funden und Zeugnissen doch mit einiger Sicherheit geschlossen werden, daß sich das Gräberfeld bis an den Fuß des Kapitol, bis in die Gegend des Comitium und des Volcanal ausgedehnt hat. Gerade hier lagen ja die Gräber der mythischen Helden des ältesten Rom, des Faustus, des Romulus und des Hostus Hostilius, hier auch das angebliche Grab des Orestes (Serv. ad Aen. 2, 116; Hygin. fab. 261). Daneben haftete die Sitte der Elogien für die Toten bis in späteste Zeit am Forum, und ebenso weist die Tatsache, daß auch weiterhin jede Leichenprozession dort vorübergeführt wurde, auf den ursprünglichen Charakter dieses Ortes hin. Wenn also hier Volcanus ein Heiligtum besaß, so darum, weil an dieser Stelle die älteste *Ustrina publica* gelegen haben muß[2]. Der Gott, der hier in der zerstörenden und reinigenden Flamme verehrt wurde, — er war demnach kein Anderer als der, dem die Waffen des besiegten Feindes verbrannt wurden, das feurige Element selbst.

Aber noch weiter läßt sich der Kreis ziehen. An erster Stelle muß die Geburtsgeschichte des Königs Servius Tullius erwähnt werden. Von ihm wußte die römische Tradition zu erzählen, eine Sklavin der Tanaquil habe ihn von Volcanus selbst empfangen, der ihr im Feuer des häuslichen Herdes als emporgerichteter Phallos erschienen sei (Ovid., fast. 6, 627f.; Dion. Hal. 4, 2, 1f.; Plut., fort.

---

[1] Zum Folgenden F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1, 413f. Anderes, gleichfalls hierher Gehörige wird sich im Verlaufe der Untersuchung ergeben. [Auch darauf wäre hinzuweisen, daß an den Volcanalia der *mundus patet*. Korr. N.]

[2] F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1, 414.

Rom. 10). Man hat die Verbindung des Volcanus mit dieser Sage kurzerhand als nachträgliche Hellenisierung bezeichnet[1]: Eine andere, ursprünglichere Version habe hier das Wirken des *Lar familiaris* erkannt und in der altrömischen Religion sei nun einmal, wie sie keine Götterehen kennen, ebenso auch für Göttersöhne kein Platz. Wir haben indessen bereits S. 51ff. u. 64ff. den gesamten hierher gehörigen Komplex von Fragen besprochen und dabei gesehen, daß auch unsere Version ein altes und echtes Stück, wenn auch nicht römischer, so doch italischer Sage darstellt. Es handelt sich dabei um die auch aus anderen Zeugnissen uns deutlich gewordene spezifisch etruskische Form der Geniusvorstellung, wobei der ihr eigene phallische Charakter sich uns auch im etruskischen Namen des Genius (*titus*) offenbart hatte. In unserem besonderen Falle also, d. h. in demjenigen Zweige der Tradition, der von Servius Tullius als einem Sohne des Volcanus spricht, um den Genius eben dieses Gottes — nicht anders, als wir daneben einen solchen des Mercurius oder einen Genius Jovialis feststellen können. Damit stoßen wir abermals auf den etruskischen Gott Volcanus, und diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, als die geschilderte Funktion des Gottes sich wiederum aufs Beste in das Bild einfügt, das sich uns von römischer Seite her ergeben hatte. Denn erscheint der Genius des Volcanus in der Glut des häuslichen Herdes, so ist der Gott selbst im Herdfeuer oder richtiger: er ist das Feuer selbst.

Aber enger noch läßt sich das Band knüpfen, das die beiderseitigen Vorstellungen verbindet. Denn neben der Sage von der wunderbaren Geburt des Servius Tullius findet sich in dem stark von Etrurien her beeinflußten Präneste die ganz ähnliche Erzählung, daß Caeculus, der Gründer der Stadt und der göttliche Ahnherr der *gens Caecilia* (Paul. Fest. p. 44 M.)[2], dessen Mutter ihn durch eine vom brennenden Herd in ihren Schoß gesprungene Kohle empfangen haben soll, darum Sohn des Volcanus gewesen sei (Cato in Schol. Veron. ad Verg. Aen. 7, 681; Servius ad Aen. 7, 678; Solin 2, 9, der sich seinerseits auf *libri Praenestini*, also auf die Stadtchronik, beruft; Verg. Aen. 7, 678f.; 10, 544). Daß es sich hier um einen Bericht von höchster Altertümlichkeit handelt, wird uns weiter unten die Besprechung der *Digidii fratres*, die in ihm eine Rolle spielen, zeigen. Hier sei nur auf zwei Tatsachen hingewiesen,

[1] G. Wissowa, RuK[2] 231.

[2] W. Schulze, ZGLEN 75, 579; Walter F. Otto, Rhein. Mus. 64, 453f.

die uns wieder nach Rom, und zwar nach dem ältesten Rom, zurückführen.

Zunächst ist es sehr bemerkenswert, daß die Herrin jener Sklavin, mit der Volcanus den Servius Tullius gezeugt haben soll — Tanaquil, die Gattin des Tarquinius Priscus, mit anderem, „römischem" Namen *Gaia Caecilia* geheißen haben soll (Plin. nat. hist. 8, 194; vgl. Festus p. 238 M.). Sie trägt demnach den Namen eben jenes Geschlechtes, das sich von Caeculus, dem Sohne des Volcanus, abgeleitet hat. Wenn nun der Gott einer Sklavin dieser Caecilia genaht ist, so zeigt es sich, daß seine zeugerische Kraft, der die *gens Caecilia* einst entsprossen war, sich auch weiterhin in ihr als wirksam erwiesen hat. Damit erhalten wir aber eine erneute Bestätigung für unsere oben dargelegte Auffassung des (etruskischen) Genius, wie sie besser nicht gewünscht werden kann: Schien er uns doch die göttliche Zeugungskraft zu bedeuten, die in der Generationenfolge eines Geschlechtes sich fortpflanzt.

Noch ein zweites Mal kehrt, in nur wenig veränderter Form, der Name des Caeculus innerhalb der römischen Überlieferung wieder. Es begegnet uns da ein altes, später verschollenes Götterpaar *Cacus* und *Caca*, von denen nur diese noch in geschichtlicher Zeit einen Kult besaß. Wir hören, daß in dem ihr geweihten *sacellum* ein stets brennendes Feuer unterhalten oder, nach einer anderen Nachricht, daß ihr von den vestalischen Jungfrauen, den Priesterinnen des Herdfeuers also, ein Opfer dargebracht wurde (Serv. ad Verg. Aen. 8, 190[1]; Mythogr. Vatic. 2, 153; vgl. Lactant. 1, 20, 36)[2]. Ergibt beides schon eine Verbindung mit dem Feuer, so kommt noch hinzu, daß nach der erstmalig bei Vergil auftretenden Sage vom Rinderraub des Cacus und seiner Tötung durch Herakles jener als ein feuerspeiendes Ungetüm erscheint (Verg. Aen. 8, 198f.; vgl. 252f.; Ovid. fast. 1, 572; Servius ad Aen. 8, 190; Mythogr. Vatic. 2, 153; Augustin., De civ. Dei 19, 12). Hier hat sich also ein alter Zug erhalten, und dem würde es dann aufs Beste entsprechen, wenn an gleicher Stelle Cacus geradezu als Sohn des Volcanus bezeichnet wird.

Indessen, die neuere Forschung hat hier anders geurteilt. „Ohne Zweifel", so sagte man, habe erst Vergil den Cacus zum Sohne

[1] Hier ist besonders die Lesart des cod. Floriacensis heranzuziehen: L. Preller, Röm. Mythologie 647 Anm. 4; G. Wissowa, RuK² 161 Anm. 6.

[2] G. Wissowa, RE 3, 1167; RuK² 161 — der mit Recht an seiner älteren Anschauung gegenüber den Ausführungen F. Münzers, Cacus 98f. festgehalten hat (vgl. auch E. Pais, Storia di Roma I 1, 225 Anm. 4).

des Feuergottes gemacht und ihm, gleichsam zum Zeichen und Beweise dieser seiner Herkunft, die Waffe des feurigen Atems verliehen[1]. Wir wollen uns hier noch nicht mit dieser Auffassung im Einzelnen auseinandersetzen — in der Tat besitzen wir keine Quelle, die über Vergil hinausginge, aber damit wäre bestenfalls nur die Möglichkeit, nicht die Tatsache eigener Erfindung erwiesen — sondern uns darauf beschränken, eine einzige Beobachtung heranzuziehen, die jedoch, wie wir glauben, mit einem Schlage den Sachverhalt klarstellen wird. Daß nämlich in unserem Falle sehr viel mehr als eine nachträgliche Erfindung vorliegt, zeigt schon der Umstand, daß der Name des angeblichen Volcanussohnes Cacus mit dem jenes anderen, den wir zuvor kennen gelernt haben, des Caeculus, aufs Engste zusammenhängt, ja, daß sie sich geradezu als identisch erweisen lassen[2].

Das gilt es nun näher zu begründen. G. Herbig hat in seiner auch noch an späterer Stelle heranzuziehenden Untersuchung über den Namen des Saturnus[3] gezeigt, daß die beiden anderen, neben der üblichen Form überlieferten Namensvarianten — *Saeturnus* und **Sauturnus* (in etrusk. *sauturine*) — auf ein älteres etruskisches **savi-tur-na* hinweisen, das seinerseits von dem Etymon etrusk. **save*, *savie*, etrusk.-lat. **Savos*, *Savius* abgeleitet ist. So daß sich also **savi-tur-na* zu *Sae-tur-nus* oder auch über **sau-tur-na* zu *Sāturnus* entwickelt hätte. Gibt man die Richtigkeit dieser Aufstellung zu — für die Begründung müssen wir auf Herbigs Darlegungen verweisen — so läßt sich von da aus ein Zusammenhang zwischen Cacus und Caeculus ohne Schwierigkeit herstellen. Man hätte dabei auszugehen von einer Bildung **Cavicus* **Cavicius*, die neben **Cavus Cava Cavius* stände wie **Trebicus Trebicius* neben **Trebus* (umbr. *Trebo*) *Treba Trebius*, *Alficius* neben **Alfus Alfius*. Aus dieser Grundform **Cavicus* **Cavicius* mußte sich dann aber einerseits **Caecus Caecius*, andererseits über **Caucus Caucius*[4] eben unser *Cacus* sowie ein gleich zu besprechendes *Cacius* entwickeln. Bedenkt man nun, daß *Caeculus* lediglich eine der bekannten möglichen Weiterbildungen der Form **Caecus* sein kann[5], so stünde damit die vollständige etymologische Identität von *Cacus* und

---

[1] F. Münzer, Cacus 47f.

[2] So schon, allerdings ohne einen Beweis zu erbringen: A. Preuner, Hestia-Vesta 386; E. Pais, Storia di Roma I 1, 225; I 2, 499; doch vgl. L. Preller, Röm. Mythol. 647 Anm. 5.

[3] Philologus, N. F. 28, 446f.

[4] R. v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 620 Anm. 1; G. Herbig, Philol., N. F. 27, 452.

[5] W. Schulze, ZGLEN 542 Anm. 7.

Caeculus ebenso außer Frage wie diejenige von *Sāturnus* und *Saeturnus*. Und wie *Caeculus* dann zum göttlichen Ahnherrn der *gens Caecilia* geworden ist, so haben von dem anderen Sohn des Volcanus die *gens Cacia* oder *Cacatia* sowie die etruskischen *cacni* ihren Namen erhalten[1].

Damit hat sich uns ein wichtiges Stück altrömischer Sage erschlossen: Die Erzählung von dem Volcanussohn Cacus ist wenigstens in einem Punkte als echt und ursprünglich erwiesen. Dabei wird es wesentlich sein, festzustellen, daß wieder das Etruskische uns die entscheidende Beobachtung ermöglicht hat. Aber nicht nur, daß der Name des Cacus sowie seine Verbindung mit dem Gotte des feurigen Elementes auf dieser Seite die nächstliegende Parallele besitzt, auch die Tatsache, daß es sich um einen Sohn des Volcanus handelt, begreift sich wiederum einzig und allein von dort her[2]. Denn das System der altrömischen Religion, so sahen wir zuvor, vermag uns in solchen Fällen keine Erklärung zu geben.

Aber auch sonst werden uns noch eine Reihe von Zügen im Bilde des Volcanus begegnen, die innerhalb des römischen Kultes unverständlich bleiben oder auch ganz vereinzelt und in nur schwachen Umrissen uns entgegentreten, die aber in dem Augenblick deutlich werden und sich zu einem größeren Zusammenhang zusammenzuschließen beginnen, wo man die etruskische Überlieferung heranzieht. Welche Folgerungen sich daraus für die Herkunft des Volcanus ergeben, ob sich das, was der Name anzudeuten schien, damit bestätige und sich als endgültig erweise, sei vorerst noch nicht erörtert. Aber soviel wird das bisherige Ergebnis doch schon gezeigt haben, daß wir auch weiterhin gegenüber einer heute nur zu weit verbreiteten Tendenz, sich bei Untersuchungen nach Art der unsrigen auf das Römische tunlichst zu beschränken, nicht nur das Recht besitzen, sondern geradezu verpflichtet sind, gegebenenfalls über jene Grenzen hinauszugehen und Aufklärung im Etruskischen zu suchen.

Hier sei sogleich ein derartiger Fall angeschlossen. Einer besonderen Berücksichtigung bedarf die Stellung, die das Fest des Gottes, die *Volcanalia* des 23. August, innerhalb der römischen

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 484; 486.

[2] Daß Cacus, freilich in anderer Verbindung und in anderer Funktion, gerade im etruskischen Mythos eine Rolle gespielt hat, ist bekannt (G. Wissowa, RuK[2] 282 Anm. 9, wo weitere Literatur); wir werden über das Verhältnis dieser Überlieferung zur vergilischen noch kurz zu sprechen haben.

Festordnung einnimmt. Es folgt auf die *Consualia* des 21. August in genau dem gleichen zweitägigen Abstande, durch den diese von einem zweiten, mit ihnen eng zusammengehörigen Erntefeste, den *Vinalia rustica* (19. August), getrennt sind. Und als letztes der Reihe schließt sich dann, wieder im gleichen Abstande, ein drittes Fest ähnlichen Charakters an: die *Opiconsivia* des 25. August. Wir erhalten auf diese Weise einen durchgehenden, ganz unverkennbaren Zusammenhang mit den Gottheiten der Ernte und ihren Festen[1], und es bleibt zu fragen, wie wir das zu verstehen haben. Man hat hier geradezu von einem Vegetationsgott Volcanus gesprochen[2], eine Folgerung, die zunächst naheliegen wird und auch durch seine kultliche Verbindung mit der angeblichen Wachstumsgöttin Maia ihre Bestätigung zu erhalten scheint[3].

Indessen, die Deutung des Namens der Maia, die dem zugrunde liegt, ist alles eher als gesichert[4]. Und was wir sonst von ihr wissen, führt in eine etwas andere Richtung. Der Maia opfert der Flamen Volcanalis am 1. Mai[5], demnach am gleichen Tage, an dem die Stiftung des Tempels der Bona Dea „*sub saxo*" gefeiert wurde.

---

[1] Hier wären vielleicht auch die Bauernregeln bei Plinius nat. hist. 17, 260; 18, 314; 19, 83 anzuknüpfen, die ebenfalls auf die Volcanalia Bezug nehmen.

[2] A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig. 108f.; 172f.

[3] Darüberhinaus notiert der Kalender der Arvalen zum 23. August: „*Volcano [in circo Flam(inio). Juturnae et nymp]his in camp(o). Opi Opifer(ae) [in Capitolio]*". Man hat diesen Zusatz mit der Neuordnung des Feuerlöschwesens, die Augustus durchgeführt hat, in Zusammenhang bringen wollen (Th. Mommsen, CIL I² 326f.; G. Wissowa, Gesamm. Abhandl. 148 Anm. 2; RuK² 203f.). Doch käme diese Kombination in Wegfall, falls sich die kürzlich von G. Wissowa (Hermes 58, 386) vorgeschlagene Lesung der entsprechenden Notiz im vorcaesarischen Kalender von Antium bestätigen sollte; denn damit wäre ein Opfer an die Ops Opifera bereits in republikanischer Zeit gesichert. Dann muß sich aber die Frage aufdrängen, ob dieses Opfer, anstatt zum Schutze der Getreidespeicher gegen Feuersgefahr (G. Wissowa, RuK² 204), nicht gleichfalls um der Verbindung des Volcanus mit den Gottheiten der Ernte und Vegetation willen dargebracht worden sei. Und ob dann auch noch Juturna mit den Nymphen auf das Löschwesen anstatt wiederum auf den gleichen Zusammenhang bezogen werden müsse, darf vielleicht ebenfalls gefragt werden. Indessen, bei der Unsicherheit der Lesung und Ergänzung der betreffenden Kalendernotiz muß mit einem endgültigen Entscheid noch zurückgehalten werden.

[4] W. Schulze, ZGLEN 471 Anm. 2.

[5] Ein Opfer: „*M[aiae s]upr(a) comi(tium)*" — also am Volcanal dargebracht, hat man gleichfalls in der bereits erwähnten Notiz des Kalenders von Antium erblicken wollen (G. Mancini, Not. scav. 1921, 109). Doch siehe die Zweifel G. Wissowas, Hermes 58, 386 und unsere obige Bemerkung.

Hier scheint demnach bereits im Festdatum eine Verbindung mit einer Erdgottheit vorzuliegen, wie dies die Bona Dea, schon bevor sie mit der griechischen Damia verschmolz, gewesen ist[1]. Und die Verbindung mit der Erde wird dadurch noch fester, daß Maia das Opfer einer *sus praegnans* erhielt (Macrob. 1, 12, 20), so etwa, wie der Tellus ein Opfer von *fordae boves* oder der Ceres das der *porca praecidanea* (Gell. 4, 6, 8; Fest. p. 250 M.) dargebracht wurde[2]. So hat man denn auch im Altertum die Maia mit der Erde selbst gleichgesetzt. Cornelius Labeo (bei Macrob. 1, 12, 20) behauptete, „*hanc Maiam, cui mense Maio res divina celebratur, Terram esse hoc adeptam nomen a magnitudine, sicut et Mater Magna in sacris vocatur*" — oder auch geradezu (21): „*huic Maiae, i. e. Terrae, aedem calendis Maiis dedicatam sub nomine Bonae Deae et eandem esse Bonam Deam et Terram ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse*". Dieser Behauptung liegt das in der Tat richtige Empfinden zugrunde, daß es sich hier überall um den Kult der einen gleichen Erd- und Muttergottheit handelt, die ebenso wie in Griechenland so auch in Italien unter den verschiedensten Namen auftritt[3].

Die „große" Göttin[4] (denn daß wir den Namen so verstehen müssen, zeigt außer der ausdrücklichen Angabe des Cornelius Labeo auch der Umstand, daß die Kultgenossin des Volcanus daneben als *Maiesta*[5] bezeichnet wurde: Macrob. 1, 12, 18) ist demnach keine andere als die Erde selbst und wenn wir Volcanus mit ihr verbunden finden, so darf es uns nicht mehr allzusehr verwundern, seinem Feste auch inmitten der Erntefeste des Spätsommers zu begegnen.

Blicken wir nunmehr nach Etrurien hinüber, so finden wir da ausgesprochen, was wir aus dem römischen Kulte nur erschließen konnten. In der fünften Himmelsregion des Martianus Capella werden „*Ceres Tellurus Terraeque pater Volcanus et Genius*" nebeneinander angeführt (1, 49), wobei man Ceres Tellurus als eine Einheit hat verstehen wollen — als eine männliche Gottheit gleichen Namens

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 218 Anm. 7.

[2] Vgl. auch G. Wissowa, RuK[2] 413; A. Dieterich, Mutter Erde 78; F. Bücheler, Umbrica 63f.; Kleine Schriften 2, 468; F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1, 423.

[3] U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 2, 218f.

[4] Zum Folgenden: J. Wackernagel bei H. Lommel, Stud. zur Femininbild. 67; G. Herbig, Indog. Anz. 37, 29f.

[5] Adjektivisches *maiestus* erhalten bei Petron Sat. 57. Büch; dazu als Femininum unser *maiesta*. Zur Bildung vgl. M. Leumann in Stolz-Schmalz, Latein. Grammat.[5] 228.

neben der weiblichen, so wie es einen männlichen Pales neben einer weiblichen gebe[1]. Ganz sicher ist das freilich nicht, obwohl dadurch die Gliederung dieser Aufzählung (drei Gottheiten, durch *-que* und *et* miteinander verbunden) deutlich hervorträte. Denn mag nun ein ursprüngliches Nebeneinander zweier Pales' als gesichert gelten oder nicht — was hier nicht weiter ausgeführt werden kann — es gibt doch eine männliche Gottheit neben Ceres: freilich trägt sie den Namen Cerus[2], nicht Ceres. Dann dürfte es aber das Richtigere sein, Tellurus als selbständigen Gott zu fassen, wobei man sich des Tellumo erinnern mag, der ebenfalls als männlicher Genosse neben Tellus steht (Augustin, De civ. Dei 7, 23). Indessen gleichviel, ob wir nun an der zitierten Stelle des Martianus Capella eine oder zwei Erdgottheiten festzustellen haben — wenn daneben Volcanus erscheint, so können wir von vornherein annehmen, daß hier irgendeine Verwandtschaft besteht. Schon darum ist an dem Beinamen des *Terrae pater*, den er hier erhält, nicht der geringste Anstoß zu nehmen — ganz abgesehen davon, daß wir etwas Derartiges auf Grund unserer bisherigen Beobachtungen geradezu erwarten müssen. Denn nur, wenn Volcanus mit der Erde in unmittelbarer Beziehung stand, wenn er selbst der „Vater" oder wohl richtiger: der „Gott" der Erde war[3], vermag seine kultliche Verbindung mit der Maia sowie die Einordnung seiner Feste unter die Erntefeste des August verständlich zu werden. Auch hier also haben sich innerhalb des römischen Kultes Überbleibsel und Nachwirkungen einer umfassenderen Bedeutung erhalten, die der Gott einstmals in Etrurien besaß. —

Suchen wir nun nach einer Vorstellung, in der sich die verschiedenen Seiten verbinden, die uns bisher bei Volcanus deutlich geworden waren — nach dem Punkte, wo der Gott, der das feurige Element selbst bedeutet, und der chthonische Gott, der „*Terrae pater*", sich berühren, so hätte ein solcher Punkt als gefunden zu gelten, wenn es gelänge, den Volcanus als göttlichen Exponenten

---

[1] C. Thulin, Die Götter des Martian. Cap. 47; die beiden Pales begegnen auch in dem Kalender von Antium unter dem 7. Juli (Not. scav. 1921, 101f.).

[2] G. Wissowa, RuK² 192.

[3] Denn so möchten wir, unter Zugrundelegung der bekannten Bedeutung von *pater* (G. Wissowa, RuK² 26f.; A. Dieterich, Mithrasliturgie 142) hier übersetzen. — Wenn später die Erde bzw. Maia als Gattin des Volcanus erscheint (Cincius u. Piso b. Macrob. 1, 12, 18), so muß das nicht notwendig eine nachträgliche Konstruktion bedeuten. War der *Terrae pater* vielleicht ursprünglich ein Gatte der Erde, ähnlich dem Poseidon (P. Kretschmer, Glotta 1, 27f.)?

des Erdfeuers, der unterirdischen Flamme, zu erweisen. In der Tat ist ein solcher Nachweis, was man bisher nicht genügend beachtet hat, für uns noch möglich.

Strabon 5 p. 246 (und ebenso Joh. Lydus de mens. 4, 115) bezeichnet die Solfatara bei Dikaiarchia-Puteoli als *Ἡφαίστου ἀγορά*, was einem lateinischen *forum Volcani* entspricht; er beschreibt sie als ein *πεδίον περικεκλειμένον, διαπύροις ὀφρύσι καμινώδεις ἐχούσαις ἀναπνοὰς καὶ βρομώδεις ἱκανῶς*. Hier kann man allerdings wegen der griechischen Umgebung noch im Zweifel sein, ob es sich nicht um Hephaistos handelt[1], wenn auch bei der starken Durchdringung mit Etruskischem, wie sie seit den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts hier stattgefunden hat (die Etrusker im Besitze der Phlegraeischen Gefilde: Polyb. 2, 17, 1), in der Nähe der *Δικαιαρχία τῶν Τυρσηνῶν* (Paus. 4, 35, 12; 8, 7, 3)[2] vielleicht auch ein etruskischer Gott ein Heimatrecht beanspruchen darf. (Die Frage wird weiter unten ihre Erledigung dadurch erhalten, daß Volcanus seinem Wesen und seinem Ursprunge nach niemand Anderes als Hephaistos ist.) Aber ein zweites Zeugnis ist gegen jeden Verdacht gesichert. Plinius gibt innerhalb einer Aufzählung verschiedener wunderbarer Feuererscheinungen auch folgende Notiz: „*exit* (*flamma*) *in Mutinensi agro statis Volcano diebus*“ (nat. hist. 2, 240). An bestimmten, dem Volcanus heiligen Tagen schlägt demnach in der mutinensischen Mark eine Flamme empor, und zwar zeigt die Stellung, die diese Erscheinung innerhalb der übrigen bei Plinius genannten Erscheinungen einnimmt — mitten zwischen brennenden Fluren und Felsen — daß es sich um ein, wie auch immer verursachtes Erdfeuer handelt. Hier haben wir also eben jene verbindende Vorstellung, die wir oben für Volcanus postuliert hatten, nunmehr gefunden. Denn aus der Erwähnung bestimmter, dem Volcanus heiliger Tage müssen wir auf einen Kult schließen, und da wir uns hier innerhalb eines alten etruskischen Koloniallandes befinden, da Mutina selbst eine etruskische Gründung ist[3], so besitzen wir vielleicht sogar ein Zeugnis für einen etruskischen Kult des Gottes im unterirdischen Feuer.

Dieses Ergebnis läßt sich nun vielleicht auch von anderer Seite her bestätigen. Bei Patavium, an dem *fons Aponi*, gab es eine

[1] L. Malten, RE 8, 323; Arch. Jahrb. 1912, 244. — Vgl. auch H. Nissen, Ital. Landesk. II 2, 737; J. Beloch, Campanien 123f.

[2] Andere Zeugnisse bei Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 161.

[3] Liv. 39, 55, 7; W. Schulze, ZGLEN 569; P. Ducati, Etruria antica 2, 13.

Vulcania regio, bei der man gleichfalls unterirdische Feuer beobachten konnte (Claudian. 26, 11f.; p. 308 Birt). Von einem Kult des Volcanus hören wir freilich nichts, wohl aber von dem des Geryoneus, der hier ein Orakel besaß[1]. Das führt zu einer italischen Gestalt, die mancherlei Berührungspunkte mit ihm hat[2], dem bereits zuvor besprochenen Volcanussohne Cacus. Es war uns bereits zuvor gelungen, gegenüber der weitgehenden Skepsis, die die moderne Forschung sich hier zu eigen gemacht hatte, wenigstens in einem Punkte Bresche zu schlagen. Gewiß mag der Stand der antiken Überlieferung es nahe legen, in der vergilischen Erzählung von dem Kampfe mit Hercules eine jüngere Schöpfung, vielleicht eine Erfindung erst des Dichters selbst zu sehen, und umgekehrt in jenen Versionen, die uns Timaios (bei Diod. 4, 21, 2) oder der Annalist Cn. Gellius (bei Solin 1, 8f.) gibt, das Alte zu suchen[3]. Indessen, in einem wesentlichen Punkte, bei dem Sohnesverhältnis des Cacus zu Volcanus, war uns bereits der Nachweis gelungen, daß der Name selbst eine Bestätigung für die Ursprünglichkeit der vergilischen Sagenform enthielt. Wir wollen nun nicht den Versuch machen, diese Ursprünglichkeit generell zu erweisen[4], — das würde über den Rahmen unserer Untersuchung hinausgehen — nur ein besonderer, mit dem Vorigen zusammenhängender Zug soll hier noch besprochen werden.

Cacus erscheint in der Schilderung Vergils als ein chthonisches Wesen: Er haust am Fuße des Aventin im Schoße der Erde, der Anblick seiner Höhle erinnert an das Reich der Schatten. Wiederum freilich hat man gemeint, daß es sich um eine bloße Erfindung Vergils handele[5]. Insbesondere hat man dafür angeführt, daß sich auf römischem Boden und speziell auf dem Aventin keine Spur einer solchen Naturerscheinung — einer Höhle oder Erdspalte, wie sie von dem Dichter beschrieben wird — hat feststellen lassen. In der Tat dürfte es deutlich sein, daß Cacus nur darum am Aventin lokalisiert wurde, weil in der Nähe das *Atrium Caci* (am Forum boarium) und die *Scalae Caciae* (am gegenüberliegenden Aufstieg des

---

[1] G. Wissowa, RuK[2] 260 Anm. 4.

[2] Vgl. vorläufig G. Wissowa, RuK[2] 283; auf Weiteres hoffe ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

[3] G. Wissowa, RE 3, 1168f.; zuletzt RuK[2] 282f.

[4] Ich hoffe, auch auf diesen Punkt der Cacussage noch in anderem Zusammenhang zurückzukommen.

[5] F. Münzer, Cacus 30f.; 90.

Palatin)[1] dies nahelegten. Indessen, wenn auch die Lokalität die Sage von dem unterirdischen Dämon nicht zu erklären vermag, so könnte eine Deutung doch noch von anderer Seite her kommen.

Sehen wir uns die vergilische Schilderung genauer an! — Als Hercules den Aufenthalt der gestohlenen Rinder in Erfahrung gebracht hat, öffnet er sich den Eingang zur Höhle des Cacus dadurch, daß er eine oberhalb von ihr stehende Steineiche aus dem Boden reißt (Aen. 8, 241f.):

At specus et Caci detecta apparuit ingens
regia, et umbrosae penitus patuere cavernae,
non secus ac si qua penitus vi terra dehiscens
infernas reseret sedes et regna recludat
pallida, dis invisa, superque immane barathrum
cernatur, trepident immisso lumine Manes.

Und noch eine zweite Stelle sei genannt, wo Hercules auf den Räuber eindringt und dieser sich zur Wehr setzt (251f.):

Ille autem — neque enim fuga iam super ulla pericli —
faucibus ingentem fumum, mirabile dictu,
evomit involvitque domum caligine caeca
prospectum eripiens oculis glomeratque sub antro
fumiferum noctem commixtis igne tenebris.

Den weiteren Fortgang verfolgen wir nicht mehr, denn, was wir angeführt haben, wird für unsere Zwecke genügen. Es ist deutlich, daß zunächst die chthonische Natur des Volcanus hier ihr Gegenbild erhält. Wie er, so haust auch Cacus unter der Erde, aber nicht nur dies: Der unterirdische, Feuer und Qualm speiende Dämon ist nichts anderes als ein mythisches Bild des Erdfeuers, das ja gleichfalls aus der Tiefe, aus dem Schoße der Erde entspringt. Daß wir in der Tat so verstehen müssen, zeigt Ovids Nachbildung, der den Cacus geradezu mit dem Typhoeus vergleicht (Fast. 1, 573)[2]. Und damit hätte sich der Sohn des Volcanus als vollkommenes Gegenbild und als rechter Nachkomme des Vaters erwiesen, der uns ja als der göttliche Herr des unterirdischen Feuers in Mutina entgegengetreten war. —

---

[1] Die Stellen bei Roscher I 2275; Jordan, Topogr. d. Stadt Rom I 2, 482; F. Münzer, Cacus 114. [2] Vgl. F. Münzer, Cacus 64f.

Halten wir einen Augenblick inne, um das bisherige Ergebnis zu überschauen. Was schon längst aufgefallen sein wird, ist die vollkommene Analogie zu Hephaistos. Auch er ist ja ursprünglich das Element selbst in seinen verschiedenen Auswirkungen, aber auch er hat, von allem Anfang an, bereits in seiner kleinasiatischen Heimat, mit der Erde in Verbindung gestanden: Man denke an die Erdfeuer in Lemnos und am lykischen Yanartasch[1]. Aber auch der „*Terrae pater*" sowie der Kultgenosse der Erdgöttin Maia im Besonderen besitzen in Hephaistos ihre Entsprechung. Schon darin, wenn dieser nach seinem Sturz auf die Erde dort neben Thetis auch von Eurynome aufgenommen wird (*Σ* 398f.), der Mutter der Charitinnen, der Herrinnen des Erd- und Erntesegens, also von der Erde selbst[2], um drunten in der Tiefe sein köstliches Geschmeide zu verfertigen. Daneben wird Hephaistos auf Lemnos geradezu mit einer Erdgöttin gleichen Namens (wie die Insel) zusammen verehrt, als deren Geschenk die dort gefundene, wundertätige Erde von roter Farbe (*Λημνία σφραγίς*)[3] galt, die von ältester Zeit her mit dem Gotte des lemnischen Erdfeuers aufs Engste verbunden gewesen ist[4]. *Ὦ Λημνία χθὼν καὶ τὸ παγκρατὲς σέλας Ἡφαιστότευκτον* — in diesem Ausruf des sophokleischen Philoklet (986) spiegelt sich diese Kultgemeinschaft wieder, die, wie man sogleich gesehen haben wird, der römischen Verbindung von Volcanus und Maia in überraschender Weise entspricht. Und schließlich findet auch die Verbindung des *Genius Volcani* mit dem häuslichen Herde sowie seine phallische Erscheinungsform auf griechischer Seite seine Entsprechung: Wir erinnern an den *πήλινος Ἥφαιστος*, der nach Schol. Arist. Av. 436 *πρὸς ταῖς ἑστίαις* oder *παρὰ ταῖς καμίνοις* aufgestellt wurde; daß es sich um eine phallische Darstellung ge-

---

[1] L. Malten, Archaeol. Jahrb. 1912, 233f.

[2] L. Malten l. c. 260f. Daneben erscheint Charis geradezu als Gattin des Hephaistos (*Σ* 382). Und wenn auf den Vasenbildern dem Gotte bei seiner Rückkehr Dämonen der irdischen Fruchtbarkeit das Geleite geben (L. Malten l. c. 261), so liegt darin wiederum eine Beziehung zur irdischen Vegetation.

[3] Auch im Kulte des Volcanus spielt die rote Farbe eine Rolle; vgl. E. Wunderlich, Die rote Farbe im Kultus der Alten (Relig. Vers. und Vorarb. 20, 1) 97f. An den Volcanalia wurde ein rötliches Kalb zur Erinnerung an den neronischen Stadtbrand geopfert (CIL 6, 826); das römische Volcanal war bei seiner Auffindung mit einem rötlich gefärbten Erdbewurf überzogen (D. Vaglieri, Boll. comm. 1903, 101).

[4] C. Fredrich, Athen. Mitt. 31, 74f.; dazu L. Malten l. c. 233f.

handelt habe, ist auf Grund von entsprechenden archäologischen Zeugnissen mit Recht vermutet worden[1].

Hier mag es genügen, auf diese Übereinstimmungen verwiesen zu haben; weitergehende Folgerungen können sich erst dann ergeben, wenn wir das Wesen des römischen Gottes in seinem gesamten Umfange erfaßt haben.

2.

Wir haben bisher — wenn wir von dem chthonischen Gotte Volcanus absehen — diesen nur in unmittelbarer Identität mit dem feurigen Element kennen gelernt. Aber wie Hephaistos nicht nur das Feuer selbst, sondern daneben zugleich auch der Herr des Feuers ist[2], den man beim Brand des Hauses anruft, auf daß er sein Element in Schranken weise (Eurip. Phaeth. fr. 781 N.²) — so auch der römische Gott. In späterer Zeit gilt er vorwiegend als Beschützer vor Feuersgefahr und in dieser Funktion stand ihm die Stata mater zur Seite, der man die Kraft zuschrieb, die Macht des Feuers zum Stehen zu bringen[3]; ihr Bild befand sich einst in unmittelbarer Nähe des Volcanal[4]. Daß die gleiche Anschauung auch für Etrurien Geltung besaß, zeigt die Tatsache, daß man nach der Zerstörung Perusias durch Octavian den Gott an Junos Stelle zum obersten Herrn der Stadt erhob (Appian. bell. civ. 5, 49; Cass. Dio 48, 14, 5): Man wollte seine Hilfe gegen eine Wiederkehr des vernichtenden Feuers gewinnen.

Aus der gleichen Vorstellung heraus hat dann auch den häufig vorkommenden Beinamen des Gottes, Mulciber, verstanden. Wenn es in einer Weihinschrift aus Brescia heißt: „*Volk(ano) miti sive Mulcibero*“ (CIL 5, 4295), so ist auch hier der Gott gemeint, der die verheerende Macht des Feuers dämpft („*qui ignem mulcet*“, vgl. „*fluctus mulcere*“ Verg. Aen. 1, 66). Daneben aber gab die antike Grammatik eine Ableitung „*a molliendo ferro*“[5], die uns zu einer neuen, bisher noch nicht besprochenen Funktion des Gottes führt:

---

[1] E. Pernice, Festschrift O. Benndorf 77. [2] L. Malten l. c. 250.

[3] Daher ist sie in der Weihung CIL 6, 802 mit *Volcanus quietus* verbunden. Man vergleiche damit die Weihung „*Val(etudini) Sta(tae)*“, d. h. der *Valetudo*, die der Krankheit Einhalt geboten hat (Bormann, Abramič, Colnago, Österr. Jahresh. 12, Beibl. 34f., nr. 6; Rev. Arch. 1910, 358 nr. 81).

[4] G. Wissowa, RuK² 230. Vgl. auch Mommsen, Unteritalische Dialekte 134 Anm. 1; H. Jordan, Ephem. epigr. 1, 231.

[5] Zeugnisse bei G. Wissowa, RuK² 230 Anm. 10; Roscher II 2, 3224f.

zum Schmied Volcanus. Damit sind wir bei einem Punkte angelangt, der vielleicht der schwierigste der gesamten Untersuchung ist, der uns zugleich aber auch die Möglichkeit geben wird, die entscheidende Frage nach der Herkunft des Gottes zu beantworten.

Man hat nun freilich gesagt, Volcanus als Gott der Schmiedekunst sei innerhalb des römischen Kultes nicht nachweisbar[1]. Wenn der älteste Festkalender zum 23. Mai ein Fest „*Tubilustrium*" notiere und dieses Fest in den jüngeren Zusätzen des Kalenders (Fast. Ven., Amit.) sowie bei Ovid (fast. 5, 726) als dem Volcanus gehörig bezeichnet werde, so müsse demgegenüber darauf hingewiesen werden, daß ein anderes Fest gleichen Namens dem Mars gelte und man beide nicht trennen dürfe. Mithin könne nur ein Irrtum vorliegen, der durch das Eindringen griechischer Vorstellungen, d. h. durch das Gleichsetzen des Volcanus mit dem Schmiedegott Hephaistos verursacht worden sei[2].

Es wird sich nicht verkennen lassen, daß die Annahme eines solchen Irrtums in unserer Überlieferung ein mißliches Ding ist. Denn der Name des *Tubilustrium* gehört zu jener Schicht ältester Festnamen (wie *Regifugium*, *Armilustrium*, *Equirria* u. A. m.), die im Gegensatz zu den von Götternamen abgeleiteten Bildungen auf *-alia* (*Saturnalia*, *Volcanalia*, *Opalia* u. A. m.) an sich eine Beziehung auf bestimmte Gottheiten nicht erkennen lassen[3]. Wir sind hier also gänzlich auf unsere erklärende Überlieferung angewiesen, und schon darum dürfte es nicht angängig sein, einem derartigen Feste gegen das Zeugnis dieser Überlieferung eine andere Bedeutung zuzuweisen. Überdies, wenn ein gleichfalls hierher gehöriger Name wie *Agonium* bei viermaligem Vorkommen (9. Januar, 17. März, 21. Mai, 11. Dezember) auf nicht weniger als drei verschiedene Gottheiten bezogen werden muß (Janus, Mars, Vediovis)[4], so ist nicht einzusehen, warum etwas Ähnliches bei dem Tubilustrium nicht gleichermaßen der Fall sein könnte.

[1] G. Wissowa, RuK² 230. [2] G. Wissowa, Gesamm. Abhandl. 173f.

[3] G. Wissowa, RuK² 29.

[4] Ob darüber hinaus an dem Zeugnis des Joh. Lyd. d. mens. 4, 155, wonach das Agonium vom 11. Dezember dem Ἥλιος, also dem Sol, gegolten hat, gerüttelt werden darf (G. Wissowa, RuK² 439 Anm. 6), erscheint mir durchaus zweifelhaft. Das neue Zeugnis, das der Kalender von Ostia gebracht hat (G. Calza, Not. scav. 1921, 255), hat Wissowa (Hermes 58, 371f.) vergeblich auszuschalten versucht. Daß Sol zu den ältesten römischen Göttern gehört habe, vermutet mit Recht Marbach, RE III A, Art. „Sol".

Weiter aber, wenn man unser Tubilustrium vom 23. Mai dem Mars hat zuweisen wollen, so läßt sich auch das widerlegen. Denn daß die beiden Tubilustria auf die gleichen Tage des Monats fallen (23. März und 23. Mai) und daß auf beide Feste ein Tag mit der Notiz *Q. R. C. F.* folgte, beweist nur den ähnlichen Charakter beider Feste, der ja schon durch den Namen gewährleistet wird. Daß sie beide dem gleichen Gotte, also Mars, gehört haben, geht weder daraus noch aus der verstümmelten Notiz bei Festus p. 278 M. hervor, aus der man eine Beteiligung der Salier an den beiden Tagen, die jene Notiz *Q. R. C. F.* trugen, zu erschließen suchte. Weiter ist das Tubilustrium vom 23. Mai nicht minder eng als mit dem Feste des 23. März mit den Volcanalia des 23. August verbunden. Ein genau dreimonatlicher Abstand wie hier begegnet auch bei anderen zusammengehörigen Festen, so bei den Minerventagen des 19. März und 19. Juni (im Kalender von Antium) oder bei den Tagen der Juno und des Mars, die jeweils auf den ersten Tag der beiden soeben genannten Monate fallen.

Sodann ist auf den 23. Mai später ein (von Philocalus erwähntes) Rosenfest gelegt worden, das in den Kreis der Totentage gehört[1], und dem entspricht eine Beziehung des Tubilustrium auch zu anderen derartigen Festen. Denn unmittelbar vor ihm liegt am 21. Mai das Agonium, das dem Unterweltsgotte Vediovis galt, und dieser Tag liegt seinerseits wiederum genau in der Mitte zwischen den Totenfeiern der Lemuria und Carnaria[2].

Unser Tag erscheint damit fest eingefügt in einen Kreis von Festen, die sämtlich mit den Toten und den Unterirdischen verbunden sind, und dieser Zusammenhang weist bereits mit Entschiedenheit darauf hin, daß er sich unmöglich auf die Kriegstrompete[3] bezogen haben kann. Entfällt damit jeder Grund, das Tubilustrium des Mai auf den Mars zu beziehen, so läßt sich andererseits eine neue Deutung sehr wohl geben. Schon die Tatsache, daß am Beginn des Monats (1. Mai) der Maia, d. h. der Erde und der Genossin des Volcanus, geopfert wurde, läßt erwarten, daß wir in dem gleichen Monat auch einem Feste dieses Gottes begegnen werden. Weiter erinnern wir an den Gebrauch der Tuba bei den Leichenbegängnissen und alles, was mit ihnen zusammenhängt: Unter dem Schalle der Tuben- und Hornbläser zog man über das

---

[1] Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung 311.

[2] G. Wissowa, RuK² 236. [3] G. Wissowa, RuK² 557.

Forum (Horat. serm. 1, 6, 44)[1], wo von den Rostren herab dann die *laudationes* auf die Verstorbenen gehalten wurden; über den Gebrauch der Tuba bei den Gladiatorenspielen, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zum Totenkult ja erwiesen sein dürfte, unterrichten uns das Münchener Gladiatorenrelief[2] sowie das bekannte Grabmonument von Chieti[3]. Damit ist aber eine erneute Beziehung des Tubilustrium auf Volcanus gegeben. Man hat die Leichenfeierlichkeiten auf dem Forum als Nachklang seiner ehemaligen Verwendung als Nekropole bezeichnet[4]. Da darf man an die Lage des Volcanal an gleicher Stelle, an seinen ursprünglichen Charakter als *ustrina publica*, überhaupt an die Beziehung des Volcanus zu den Toten erinnern.

Freilich beschränkt sich die Verbindung des Gottes mit dem Tubilustrium keineswegs auf diesen besonderen Punkt. Sondern soviel muß deutlich sein, daß wenn das Fest wirklich dem Volcanus gehört hat, es zugleich ihm als dem Verfertiger der *tubae* (vgl. Ovid. fast. 5, 726), also dem göttlichen Schmiede, gegolten haben muß. Ist es nun so, daß es sich hier wirklich um eine völlige Singularität handelt? Wir glauben das Gegenteil beweisen zu können.

Der Name des Festes verweist uns bereits in eine bestimmte Richtung. Die *Tyrrhena tuba* oder *Τυῤῥηνὴ σάλπιγξ* zeigt, wo wir den Ursprung des Instrumentes zu suchen haben[5]. Und wirklich wird uns ausdrücklich überliefert, Tyrsenos, der Sohn des Herakles und der lydischen Omphale, habe die Trompete erfunden; durch seinen Sohn Hegeleos war sie den gegen die Stadt Argos ziehenden Dorern erstmalig gebracht worden (Paus. 2, 21, 3). Und in gleiche Richtung weist es, wenn nach anderen Nachrichten Maleos oder Melas jenes Instrument erfunden haben soll — auch er entstammte dem Bunde des Herakles mit der lydischen Königin (Schol. BT zu *Σ* 219) — oder wenn Lydus und Tyrrhenos versucht haben, durch das Spiel der Salpinx ihr hungerndes Volk hinzuhalten (Serv. Dan. ad Verg. Aen. 1, 67; Silius Ital. 5, 12).

Die einwandernden Etrusker haben also die *tuba* nach Italien gebracht. Begegnet sie uns in Rom mit Volcanus verbunden, erscheint er demnach als der göttliche Schmied, dem ihre Herstellung

---

[1] Anderes noch bei M. Rothstein zu Propert. 2, 7, 12.

[2] C. Weickert, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst, N. F. 2, 1f.

[3] Mon. Linc. 19 tav. I. [4] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. I 416.

[5] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 48; 206f.; Maux, RE 1 A 2009 — wo noch mehr angegeben ist.

zu verdanken ist, so werden wir hoffen dürfen, auf etruskischer Seite die nächsten Parallelen zu finden. In der Tat wird, wenigstens was den Schmiedegott Volcanus angeht, unsere Hoffnung nicht enttäuscht.

Auf den Spiegeln begegnet uns *śeϑlans* stets in der Tracht des Schmiedes, mit *pileus*, Hammer und Schurzfell — wie Hephaistos. Überdies nimmt er auf einem Spiegel aus Arezzo ganz die Stelle dieses Gottes ein: Mit dem Hammer in der Hand assistiert er bei der Geburt der Athena aus dem Haupte ihres Vaters[1]. Daß also in dem Schmiedegott eine Hellenisierung — wie man dies behauptet hatte[2] — vorliegt, scheint zuzutreffen, nur dürfen wir aus diesen Darstellungen nicht schließen, daß die Hellenisierung erst in jüngerer Zeit eingetreten sei. Vielmehr zeigt bereits eine archaische Gemme, die noch dem 5. Jahrhundert entstammt, den ausdrücklich als solchen bezeichneten *śeϑlans* vor dem Schmelzofen sitzend, wie er vermittelst einer Feuerzange an einem Klumpen glühenden Metalles hantiert[3]. Weiterhin wird aber auch der berühmteste Name der etruskischen Kunstgeschichte, der des Volca (Plin. nat. hist. 35, 157) in gleichem Sinne hier angeführt werden müssen[4]. Denn schwerlich ist es ein Zufall, daß der Schöpfer der Terrakottaplastiken, dessen Kunst durch den Fund der Veienter Gruppe für uns wieder zum Leben erwacht ist, das gleiche Gentiliz trägt wie der Gott der Schmiede: Beide Handwerkszweige gründen sich ja auf die hilfreiche Macht des Feuers. Man möchte sich Volcanus geradezu als den Gentilgott dieser *gens Volca* vorstellen, zumal wenn man bedenkt, daß eine derartige Kunstfertigkeit sich innerhalb des gleichen Geschlechtes. von dem Vater auf den Sohn fortzuerben pflegt. Und da der Name des Volca mit der Errichtung des kapitolinischen Juppitertempels untrennbar verknüpft ist, so können wir für Volcanus als den Gott des kunstvollen Handwerkes (von dem die Schmiedekunst nur ein Teil, freilich der bei Weitem wichtigste Teil ist) zum Mindesten bis zum Ausgang des 6. Jahrhunderts hinauf.

---

[1] E. Gerhard, Etrusk. Spiegel 3, 67, Taf. 66; dazu L. Malten, RE 8, 348.

[2] G. Wissowa, RuK[2] 231. Bestätigt wird das durch die Tatsache, daß *śeϑlans* auch mit Hera (*uni*) verknüpft erscheint — auf den Spiegeln (C. Pauli bei Roscher 4, 786) und im Kult (Cass. Dio 48, 14, 5 redet von dem Ἡφαιστεῖον τό τε τῆς Ἥρας ἕδος in Perusia).

[3] A. Furtwängler, D. antiken Gemmen, Taf. 17, 23.

[4] C. Thulin, D. Götter d. Martian. Capella 54.

Von großer Bedeutung für das hohe Alter des etruskischen Schmiedegottes, oder anders ausgedrückt: der Gleichsetzung des *śeϑlans* mit Hephaistos ist schließlich noch eine dritte Beobachtung. Im Altertum noch mehr als in neuerer Zeit gründete sich der Ruhm der Insel Elba auf seinen Eisen- und Kupferbergwerken. Nun liegt diese Insel bekanntlich dem etruskischen Populonia unmittelbar gegenüber, und diese Stadt hat dann auch, vom 6. Jahrhundert ab, an Stelle des älteren Vorortes Vetulonia, den maßgebenden Einfluß auf die Eisenproduktion Elbas ausgeübt[1]. So durfte das in den Bergwerken geförderte Erz nur in Populonia, nicht auf der Insel selbst, bearbeitet werden (Varro bei Servius ad Verg. Aen. 10, 174; Strabo 5 p. 223); noch heute bedecken die gewaltigen Ablagerungen der Eisenschlacken in der die große nördliche Hafenbucht der Reda di Baratta umgebenden Ebene weithin den Boden[2]. Wenn nun die Stadt auf ihren Münzen den Kopf des Hephaistos, d. h. den des Volcanus oder *śeϑlans*, trägt und auf dem Revers Hammer und Zange als Abzeichen des Gottes führt[3], so hat man schon immer vermutet, daß dies um jener Bergwerke willen, zugleich auch wegen des zugehörigen Schmelzbetriebes geschehen sei, der die Bedeutung Populonias ausgemacht haben muß[4]. Und damit würde es aufs Beste übereinstimmen, daß die Griechen die Insel Elba mit dem gleichen Namen bezeichneten, den sie auch dem einen Hauptort des kleinasiatischen Hephaistoskultes, Lemnos, gegeben haben: *Αἰθαλίη*, *Αἰθάλεια*, *Αἰθάλη*[5]. Die antike Deutung erklärte den Namen *διὰ τὸν σίδηρον ἔχειν τὸν ἐν αἰθάλῃ τὴν ἐργασίαν ἔχοντα* (Steph. Byz. 46, 6) und erinnerte demgegenüber an den Lemnier Glaukos: *εἷς τῶν τὴν κόλλησιν σιδήρου εὑρόντων*. Aber wir können wohl noch einen Schritt weiter gehen. Denn wie man sich im benachbarten Populonia *śeϑlans* als den göttlichen Herren der Eisenbearbeitung vorstellte, so dachte man sich auf Lemnos den Hephaistos in seiner Esse am Moschylos als Schmied wirkend[6]. Also war es auch der beiderseitige Kult des Schmiedegottes, der die Griechen dazu geführt hat, die italische Insel mit dem gleichen Namen wie

[1] Müller-Deecke, D. Etrusker 1, 224; P. Ducati, Etruria antica 1, 147; F. v. Duhn, Italische Gräberk. 1, 282f.

[2] K. Lehmann-Hartleben, Arch. Anz. 1926, 44f.

[3] Cat. Greek coins, Italy 5, 26; 6, 27f.

[4] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 56, Anm. 61; C. Pauli bei Roscher IV 1, 785. [5] Zeugnisse bei Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 223, Anm. 47.

[6] L. Malten, Arch. Jahrb. 1912, 250.

die des Hephaistos zu belegen, und dieser Vorgang setzt doch wohl voraus, daß man den eigenen Gott und den etruskischen *śeϑlans* als identisch ansah. Wann diese Identifikation erfolgte, d. h. wann jene Bezeichnung für Elba aufgekommen ist, läßt sich ungefähr festlegen. Am Ehesten möchte man sich als ihre Urheber die Phokaeer denken, die sich auf dem benachbarten Korsika festgesetzt hatten (auch auf Elba selbst wird uns von griechischen Siedelungen[1] berichtet — Diod. 4, 56, 5; Strab. 5 p. 224 — freilich, ohne daß über ihre Gründungszeit etwas verlautete). Auf jeden Fall reichen unsere Zeugnisse für das italische *Αἰϑάλη* hoch hinauf: Bereits Hekataios hat es gekannt (FGr Hist. 1 F 59). Dann muß aber mindestens in die gleiche Zeit, wenn nicht noch früher, der Kult des etruskischen Schmiedegottes datiert werden.

Das Fest des Volcanus, das der älteste römische Kalender unter dem 23. Mai verzeichnet, das Tubilustrium, und damit gleichzeitig die alte Beziehung des Gottes zur Schmiedekunst und zur Metallbearbeitung, stehen also nicht mehr so ganz vereinzelt da, wie es zunächst schien. Sondern, wie wir das auch sonst gesehen haben, ergänzen sich etruskische und römische Verhältnisse gegenseitig. Das Nachbarland jenseits des Tiber liefert wiederum die Parallelen zu einer scheinbaren Singularität innerhalb des älteren römischen Kultes. Damit ergibt sich aber für uns eine notwendige Folgerung. Wenn es zutrifft, daß das Tubilustrium dem Volcanus gehört, daß also bei ihm die Beziehung zur Schmiedekunst und zum Metallhandwerk bis in älteste Zeit, bis in die Abfassungszeit der frühesten Festordnung hinaufreicht, so müssen wir schließen, daß die Hellenisierung in seinem Kult, d. h. die Gleichsetzung mit Hephaistos, bis in eben diese Zeit hinaufzudatieren ist.

Man wird nun freilich entgegnen, daß damit ein ganz einzigartiger Fall statuiert würde und daß dies genüge, um den Gedanken als absurd zu erweisen und die Annahme eines Irrtums in den Zusätzen zum ältesten Kalender als handgreiflich erscheinen zu lassen. Indessen, die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis zwischen Volcanus und Hephaistos darf sich nicht auf jenen einen Punkt, den Gott des Schmiedehandwerkes beschränken — es muß versucht werden, sie auf eine breitere Basis zu stellen.

Wir hatten zuvor eine Reihe von Analogien zwischen Volcanus und Hephaistos angemerkt und es soll nunmehr gefragt werden,

[1] Philipp, RE 9, 1091.

inwieweit sie wirklich nur Analogien sind oder ob sie darüber hinaus nicht noch mehr zu bedeuten haben. Denn soviel wenigstens hat sich doch im Verlaufe unserer Untersuchung gezeigt, daß für eine jede Seite des Volcanus eine entsprechende des Hephaistos — und umgekehrt — sich nachweisen läßt. Das gilt von der unmittelbaren Verbundenheit mit dem feurigen Element ebensogut wie von dem Gotte der Schmiede, von der Beziehung zur Erde ebenso wie von der Anrufung bei der Feuersbrunst. Damit rückt aber die Frage in ernstliche Nähe, was eigentlich noch der Annahme im Wege stehe, daß Volcanus von Anfang der Gleiche gewesen sei wie Hephaistos selbst. Der Name tut es sicherlich nicht, sei es nun *śeϑlans* oder Volcanus. Denn daß ein griechischer Gott nach seiner Herübernahme nach Etrurien oder Rom von seiner Verehrung innerhalb einer bestimmten Gens bezeichnet wurde, hat uns bereits das Beispiel des Mercurius gezeigt. Und Anderes, was entscheidend gegen unsere Annahme sprechen könnte, ist uns nicht bekannt.

Es läßt sich aber darüber hinaus noch auf eine Besonderheit aufmerksam machen, die, gerade weil sie für die Folgezeit unverstanden geblieben ist, vielleicht geeignet sein wird, das älteste Wesen des Gottes zu klären. Bei der Geburtslegende des göttlichen Gründers von Präneste, des Caeculus, die wir bereits in anderem Zusammenhange erwähnt haben, spielen gewisse untereinander verbrüderte Gottheiten (*divi fratres*: Servius ad Verg. Aen. 7, 678) eine wichtige Rolle: die *Depidii* (Cato in Schol. Veron. in Verg. Aen. 7, 681) oder *Digidii* (Solin. 2, 9). Ihre Schwester soll den Knaben am Herdfeuer empfangen haben, das ausgesetzte Kind bei ihnen in Pflege gewesen und nach ihnen benannt worden sein; ja, sogar die Mädchen, die es aufgefunden hatten, werden als Schwestern jener göttlichen Brüder bezeichnet. Wer sind diese *Depidii* oder *Digidii*? Daß hier ein etruskisches Gentiliz des Typus *Visidius*, *Ventidius*, *Ersidius* usw. vorliegt, ist klar. Bei der Variante *Digidius*, die uns von der besten Überlieferung — den *Praenestini libri* — geboten wird, läßt sich darüber hinaus noch auf die Formen *Dignius* und *Digitius*[1] hinweisen, und gerade die letzte, die übrigens noch in einer Lesart der Solinüberlieferung eine Entsprechung erhält (*digitiorum* RCNL² AP², *digytiorum* S, *digitorum* H), muß zeigen, um was es sich hier letzten Endes handelt. Denn wenn man das Recht hat, in etruskischen Gentilizien wie *Ficarius* den „Feigenhändler“ (lat. *ficus*)

[1] W. Schulze, ZGLEN 96 Anm. 4.

oder wie *Cocius*, *Coccius*, *Cocceius* eine lateinisch-indogermanische Wurzel *coc-*, *coq-* „kochen“, in den ursprünglichen Trägern des Namens mithin nichts Anderes als „Köche“ zu erkennen, oder wenn man etrusk. *macstrna*, *Maxtarna*, *Mastarna* als eine Weiterbildung von lat. *magister* ansehen darf[1], so wüßten wir nichts, was uns hindern könnte, die *Digidii* oder *Digitii* als „Fingerlinge, Däumlinge“ zu verstehen[2].

Volcanus erscheint demnach in der pränestinischen Sage mit einem Geschlechte göttlicher Zwerge, d. h. mit einem solchen von Daktylen[3] verbunden. In der Tat begegnet uns bei den idaeischen Daktylen das gleiche Nebeneinander von Brüdern und Schwestern wie bei den *Digidii*, wenn sich dort nach Strabons Zeugnis (10 p. 473) den fünf Brüdern ebenso viele helfende Schwestern gesellen[4]. Zugleich aber ergibt sich ein neuer, evidenter Hinweis auf Hephaistos. Denn nicht nur begegnen die idaeischen Daktylen als seine Genossen[5] — es ist eines der bedeutsamsten Ergebnisse von Wilamowitz' und Maltens Untersuchung, daß, offenbar von ältester Zeit ab, der Gott das Wesen eines kunstfertigen Zwerges besessen hat[6], den man sich in der Tiefe des Feuerberges wohnend dachte, den Menschen die kunstvollen Gebilde seines Handwerkes schmiedend; daß von dort, von seiner Zwergnatur her, auch die Verkrüppelung der Füße zu erklären sei, scheint dann eine kaum abweisbare Folgerung. Und wie nun der Sohn des Volcanus in Präneste von den *Digidii* aufgezogen wird, so glaubte man auf Naxos das Gleiche von Hephaistos selbst und dem Zwerge Kedalion[7]. Hier wie dort also begegnet der gleiche Kreis von Vorstellungen, beide Male zum ältesten Gute, zu den ältesten Wesenszügen des Gottes gehörig.

Sind diese Beobachtungen richtig, so können sie kaum noch anders als im Sinne einer ursprünglichen Identität von Hephaistos und Volcanus gedeutet werden. Damit hätte sich aber endgültig bestätigt, daß ein der ältesten römischen Religionsordnung angehöriger Gott griechischen Ursprunges ist.

---

[1] G. Herbig, Indogerm. Forsch. 37, 185f., wo noch Anderes derart.

[2] So schon, freilich ohne genauere Begründung, Bachofen in seinem „Versuch über die Gräbersymbolik der Alten“ 178; R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten 762f.; 914f.

[3] Zur Bedeutung des Wortes U. v. Wilamowitz, Reden und Vortr. 1901, 176; Gött. Nachr. 1895, 241. [4] O. Weinreich, Antike Heilungswunder 43 Anm.

[5] G. Kaibel, Göttinger Nachr. 1901, 502f.; 517.

[6] L. Malten, Arch. Jahrb. 1912, 256f., dessen Ausführungen das Folgende entnommen ist. [7] L. Malten l. c. 258; RE 8, 358f.

3.

Mit der einfachen Feststellung, daß Volcanus mit Hephaistos identisch sei, können wir unsere Untersuchungen nicht abschließen. Denn allzu weitgehend und schwerwiegend sind die Folgerungen, die sich daraus für die Geschichte der römischen Religion ergeben. Zunächst einmal liegt die Bedeutung dieser unserer Erkenntnis in einer veränderten Beurteilung des altrömischen Kalenders und damit des ältesten Götterkreises überhaupt. Die Gottheiten, die ihm angehören und deren Feste in der ältesten Kalenderordnung Aufnahme gefunden haben, repräsentieren also keineswegs, wie man dies vorauszusetzen gewohnt ist[1], einen Kreis echtlatinischer oder gar echtrömischer Indigites — wenigstens nicht in dem Sinne, als ob damit etwas über den historischen Ursprung der betreffenden Gottheiten gesagt wäre. Gewiß ist es richtig, daß man hier, wenn irgendwo, erwarten darf, solche einheimisch-latinischen oder einheimisch-römischen Gottheiten genannt zu finden, aber der umgekehrte Schluß, daß ein Vorkommen im ältesten Kalender einen solchen Ursprung für die jeweilige Gottheit garantiere, wird nunmehr hinfällig.

Wie haben wir uns nun den Vorgang der Herübernahme des Hephaistos zu denken? — Entscheidend ist hier die Feststellung, daß er über Etrurien nach Rom gekommen ist.

Für die etruskische Herkunft des Volcanus haben sich schon im Verlaufe unserer bisherigen Erörterungen eine Reihe von Anhaltspunkten ergeben. Denn konnten wir bereits die Übereinstimmung der Vorstellungen, die sich beiderseits, in Etrurien und Rom, mit dem Gotte verbanden, in fast jedem Einzelfalle feststellen, so vermochten wir darüber hinaus noch zu zeigen, daß gewisse Besonderheiten, die innerhalb des römischen Kultes isoliert und schwer verständlich blieben, alsbald ihre Erklärung erhielten, wenn man den etruskischen Volcanus-*śeϑlans* heranzog. Und finden wir dann auch einmal, bei der Verbrennung der Leichen am Volcanal, auf etruskischer Seite keine Entsprechung, so erklärt sich das ohne Weiteres durch den bekannten Unterschied der Totenbeisetzung, der die Etrusker als „bestattendes" Volk von den „verbrennenden"

---

[1] Am schärfsten ist diese Ansicht formuliert worden von L. Deubner (in Chantepie de la Saussaye's Handbuch² II 419f. und Antike 2, 62) sowie von H. J. Rose (The Roman Questions of Plutarch 72f.), während G. Wissowa die Möglichkeit wenigstens eines etruskischen Einflusses für diskutabel hält (RuK² 31 Anm. 2).

Italikern, zu denen auch die Latiner und im Besonderen die Bewohner der palatinischen Stadt ursprünglich gehörten, getrennt hat (mögen sich dann auch im weiteren Verlaufe Angleichungen nach beiden Seiten hin ergeben haben).

Des Weiteren stimmt zu jener Herkunft des Volcanus aus Etrurien die Tatsache, daß das Verbreitungsgebiet des Gottes in älterer Zeit nirgends über das der etruskischen Kultur hinausgeht. Und begegnen wir ihm einmal auf den Münzen des samnitischen Aesernia[1], so beweist dies kaum etwas dagegen. Denn der Name der Stadt[2] bürgt ja allein schon für den etruskischen Ursprung oder doch wenigstens für einen Einfluß von dieser Seite her.

Schließlich sei noch ein letztes und, wie wir glauben, ausschlaggebendes Moment angeführt. Wenn wir hören, daß in Rom solche Dinge oder Personen, die das himmlische Feuer berührt hatte — so ein vom Blitz erschlagener Schauspieler oder auch die Statue des Horatius Cocles (Festus p. 290 M.; Verrius Flaccus bei Gellius 4, 5) — im Volcanal Aufnahme finden mußten, so hat man das als ein „eigenartiges Fortleben der alten Brandnekropole“[3] erklären wollen. Aber es handelt sich offenbar gar nicht um Leichenbestattung und -verbrennung, überhaupt nicht um ein irdisches Feuer, welcher Art auch immer — sondern um das himmlische Feuer des Blitzes[4]. Wenn Gellius erzählt (4, 5), daß die etruskischen Eingeweideschauer, um dem römischen Volke zu schaden, die von dem Blitze getroffene Statue des Horatius Cocles — besserem Wissen entgegen — „*in inferiorem locum*“ bringen ließen, „*quem sol oppositu circum undique altarum aedium numquam illustraret*“, daß sie nachher aber, nachdem der Betrug bemerkt worden war, „*in locum editum*“ gebracht und „*in area Volcani sublimiore loco*“ aufgestellt worden sei, so liegt darin, daß man sie in den Bereich des himmlischen Lichtes hat bringen wollen. Das ist aber nur verständlich, wenn Volcanus

---

[1] Catal. of greek coins in the Brit. Mus., Italy 67, 1—4; Umschrift: „*Volcanom*“.

[2] W. Schulze, ZGLEN 478. — Das Gleiche gilt von einer Münze aus Ariminum (A. Sambon, L. monn. ant. de l'It. 88), wozu man Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 138 Anm. 53; 211 vergleichen wolle.

[3] F. v. Duhn, Italische Gräberkunde 1, 416.

[4] C. Thulin, Die etrusk. Disziplin 1, 101f., der auch noch einiges Andere hierher Gehörige anführt (Münzen mit Darstellung des *puteal Scribonianum* und der Attribute des Volcanus). Sein Schluß freilich, daß es sich hier nicht um den etruskischen Blitzgott Volcanus (s. u.) handeln könne, ist mir unverständlich.

irgendeinen Zusammenhang auch mit ihm, zunächst also mit dem Feuer des Blitzes, gehabt hat.

Noch ein zweites Zeugnis weist in gleiche Richtung: Paulinus von Nola berichtet — in einer längeren Invektive gegen die heidnischen Götter — von Vesta und ihren Beziehungen zu Volcanus (32, 132f.): Ihm habe sie ein Gewand geweiht, er es wiederum dem Sol, zum Dank dafür, daß dieser ihm bei der Entdeckung von Mars' Buhlschaft mit Venus geholfen habe. Daher:

138 *nunc omnis credula turba*
Suspendunt Soli per Volcanalia vestes.

Die Kleider wurden also an den Volcanalia der Sonne ausgesetzt — offenbar ein Reinigungs- und Entsühnungsritus, wie zuvor bei der vom Blitz getroffenen Statue; von einem Aufspannen von Zelten zum Schutze gegen die Hitze, wie man gemeint hat[1], ist mit keinem Worte die Rede. Auch dieser Brauch ist nur dann verständlich, wenn Volcanus in irgendeiner Beziehung zum Himmel und zum himmlischen Lichte gestanden hat; zugleich entspricht ihm die Tatsache, daß auf die Volcanalia in fünftägigem Abstande der Stiftungstag von Sol und Luna *in circo maximo* (28. August) folgen.

Diese Feststellung scheint zunächst einigermaßen verwirrend. Denn wir hatten zuvor gerade umgekehrt die chthonische Natur des Volcanus erkannt und dadurch dessen Identität mit Hephaistos bestätigt gefunden. Des Rätsels Lösung gibt die etruskische Disziplin. Hier ist Volcanus ein mächtiger Blitzgott unter den neuen Göttern, der unmittelbar hinter Juppiter rangiert (Servius in Verg. Aen. 1, 42; vgl. auch Martianus Capella 1, 42: „*Vulcanum vero Jovialem ipse Jupiter poscit, licet numquam de sede corusca descenderet*"[2]). Des Weiteren aber muß in diesem Zusammenhange eines Spiegels[3] Erwähnung getan werden, dessen Mitte von der Darstellung eines als „*pecse*" bezeichneten Pferdes eingenommen wird, in dem wir zweifellos den Pegasos zu erblicken haben[4]; links davon steht „*śeϑlans*", rechts eine Figur mit der Beischrift „*etule*". Die Deutung macht bei dieser Schwierigkeiten: Man hat u. A., trotz der ausdrücklichen Bezeichnung als Pegasos, hier an das trojanische Pferd denken wollen, wobei man indessen gezwungen war, eine Verwechslung

---

[1] G. Wissowa, RuK² 232 Anm. 1.

[2] C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella 54; Etrusk. Diszipl. 1, 33.

[3] E. Gerhard, Etrusk. Spiegel, 3, 219, Taf. 235, 2.

[4] W. Deecke, Bezzenb. Beitr. 2, 169 nr. 81; G. Herbig, Indogerm. Forsch. 37, 178 Anm. 2.

des Epeios mit seinen Brüdern Aitolos (= *etule*) anzunehmen. Auch wir wissen keine sichere Deutung — daß etrusk. *etule* aus **etle* mit *Αἰθάλη*, *Αἰθαλίη*, dem Namen von Lemnos und Elba, demnach der berühmtesten Kultorte des Hephaistos-Volcanus, irgendwie zusammenhänge, wird man immerhin vermuten dürfen[1] — aber auch so darf man es zuversichtlich aussprechen, daß die Verbindung des Pegasos mit Volcanus ihrem Sinne nach wohl kaum mehr zweifelhaft sein kann, nachdem uns durch L. Maltens Deutung das lykische Blitzroß verständlich geworden ist[2]. Daß es sich dem Gotte des Feuers gesellt, bestätigt wiederum, daß dieser ein Gott auch des himmlischen Feuers gewesen ist.

Wir sehen also, daß der griechische Gott Hephaistos bei seiner Herübernahme in den etruskischen Kult auch innerhalb der etruskischen Blitzlehre einen Platz gefunden hat und so nachträglich mit dem himmlischen Feuer des Blitzes in Verbindung gebracht worden ist, das seinem Wesen zunächst ganz fern lag[3]. Wenn wir nun finden, daß der römische Kult seinerseits Nachwirkungen dieser etruskischen Sonderentwicklung erkennen läßt, so kann auch das wiederum kaum anders verstanden werden als daß man in der latinischen Hauptstadt den griechischen Gott nicht direkt, sondern erst durch Vermittlung der nördlichen Nachbarn empfangen hat.

Dieses Ergebnis bestätigt sich nun auch von chronologischer Seite her. Die römische Überlieferung hat zwar den Volcanus mit der Stadtgründung selbst in Zusammenhang gebracht: Varro rechnet ihn unter die Götter, die unter Titus Tatius nach Rom gekommen seien (Varro, de l. L. 5, 74; Dion. Hal. 2, 50, 2f.; Augustin., De civ. Dei 4, 23), ferner wird uns berichtet, daß das Volcanal die Stätte

---

[1] Vgl. E. Fiesel, Namen d. gr. Myth. im Etrusk. 80.

[2] Arch. Jahrb. 40, 138f. — Das römische Schwergeld zeigt auf den Barren der latinischen Radserie Vs. den blitztragenden Adler, Rs. den Pegasos (J. E. Haeberlin, Aes grave 1, 64, Taf. 26, 1—3); auch da also steht er mit dem Blitze zusammen.

[3] Der Ausgangspunkt läßt sich noch erkennen. Nach Hesiod. Theog. 140f. haben Brontes und Steropes dem Zeus den Blitz geschmiedet. Später sind sie, wie die Kyklopen überhaupt zu Hephaistos in engere Beziehung getreten: Bei Kallimachos, Hymn. in Art. 75f. und Vergil. Aen. 8, 425f. erscheinen sie als seine Gesellen; bei dem letzteren abermals als Schmiede des Blitzes. Es wäre in unserem Zusammenhange nicht ohne Bedeutung, wenn sich die Verbindung des Hephaistos mit den Kyklopen erst im griechischen Westen vollzogen hätte (L. Malten, RE 8, 359). — Dagegen hat erst spätere Mythendeutung den Hephaistos dem Blitz oder der Sonne gleichgesetzt (L. Malten, l. c. 339f.).

der ältesten Volksversammlung gewesen sei (Dion. Hal. 2, 50, 2) und daß Romulus dort einen Lotosbaum von gewaltiger Größe gepflanzt habe (Plin., nat. hist. 16, 236). Aber irgendeine Bedeutung hat diese Überlieferung nicht. Sie besagt nur das Gleiche, was das Vorkommen des Volcanus im ursprünglichen Festkalender auch besagt, daß er zur ältesten Götterordnung gehört hat.

Hier vermag nun eine archäologische Beobachtung ergänzend einzugreifen. Wir haben bereits zuvor darauf hingewiesen, daß das Volcanal die Stätte der ältesten *Ustrina publica* gewesen ist. Dann läßt sich aber von da aus auch das Alter des Volcanuskultes selbst datieren. Denn da die spätesten Gräber der Forumnekropole noch bis in den Beginn des 6. Jahrhunderts hinabreichen[1], da auf der anderen Seite Spuren von Etruskischem in Rom nicht über das 7. Jahrhundert hinausgehen[2], so kämen wir auf den Verlauf eben dieses Jahrhunderts als ungefähre Einführungszeit des Volcanuskultes in Rom[3].

Wie steht es nun mit Etrurien? — Ein bekanntes Monument, an das man zunächst denken wird — die Darstellung des Campanagrabes von Veii, in der man die Rückführung des Hephaistos in den Olymp gesehen[4] und das man gleichfalls noch im 7. Jahrhundert hat setzen wollen[5], vermag freilich keine ganz sichere Stütze abzugeben. Denn die Deutung bleibt hier nach wie vor umstritten; noch der letzte Bearbeiter vermochte nichts anzuführen, was als ein wirklich durchschlagendes Argument für einen der verschiedenen

---

[1] G. Pinza, Mon. Linc. 15, 764; Graffunder RE, 2. Reihe 1, 1024 und besonders F. Noack, Vortr. Warburg 1925—26, 159.

[2] Graffunder l. c. 1015f.; doch vgl. F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 473.

[3] Daß die jüngere Schicht der Forumnekropole am Faustinatempel, auf den sich die zuvor gegebene Datierung bezieht, keine Brandgräber mehr zeigt (F. v. Duhn l. c. 428), kann auf Grund des äußerst kleinen Ausschnittes, der uns hier bekannt geworden ist, nicht verallgemeinert werden — schon deshalb nicht, weil dieser Teil des Gräberfeldes den von Anfang an bestattenden Siedlern der Monti erst nachträglich eingeräumt wurde (F. v. Duhn l. c. 459). Überdies zeigen das Romulusgrab und die Pozzi auf der späteren *area Concordiae*, daß gerade in der Gegend des Volcanal die Verbrennung in Übung geblieben ist (F. v. Duhn l. c. 416).

[4] R. Petersen, Röm. Mitt. 17, 151f.; L. Malten, Arch. Jahrb. 1912, 256f.; anders F. Weege, Archaeol. Jahrb. 1916, 165.

[5] P. Ducati, Storia dell' arte Etrusca 197; Ducati-Giglioli, Arte etrusca 55; F. v. Duhn l. c. 391; F. Messerschmidt, Beitr. z. Chronol. d. etrusk. Wandmalerei (Rom 1928), 20f.; 58.

Erklärungsversuche anzusprechen wäre[1]. Mehr läßt sich dagegen gewinnen, wenn wir als Ausgangspunkt diejenige Stadt wählen, die wir bisher als ältesten Kultort des Volcanus — oder richtiger: des *śeϑlans*, auf etruskischem Boden erkannt haben: Populonia.

Der Name der Stadt (etrusk. *pupluna*, *pufluna*, *fufluna*) ist, wie man schon längst bemerkt hat, von dem des Gottes *fufluns* abgeleitet[2]. Er selbst ist identisch mit Dionysos: Der Kult des griechischen Gottes ging hier demnach bis auf die Anfänge der Stadt zurück. Woher er gekommen ist, läßt sich gleichfalls noch erkennen, denn der etruskische Name des Gottes leitet sich von dem *Βύβλινος οἶνος* der Insel Naxos her, also von einem der bedeutendsten Kultorte des Dionysos[3]. Wir wissen nun, daß hier mit ihm zugleich ein uralter Hephaistoskult verbunden war[4]. Halten wir damit zusammen, daß gerade Populonia einen sehr frühen, mindestens noch ins 6. Jahrhundert hinaufreichenden Kult des *śeϑlans* besessen hat, so liegt der Schluß nahe, daß bei der Gründung der Stadt neben dem Kult des Dionysos aus Naxos auch der dortige, mit diesem engverbundene des Hephaistos herübergenommen worden ist.

Populonia soll nun, nach unserer literarischen Überlieferung, jünger als die etruskischen Zwölfstädte gewesen sein. Die Nachricht[5] steht bei Servius Dan. ad Verg. Aen. 10, 172: „*Quidam Populoniam post XII populos in Etruria constiutos populum ex insula Corsica in Italiam venisse et condidisse dicunt: alii Populoniam Volaterranorum coloniam tradunt, alii Volaterranos Corsis eripuisse Populoniam dicunt.*" Da ist zunächst soviel deutlich, daß zwei Gründungen der Stadt bekannt waren: eine etruskische von Volaterra aus[6] und eine ältere, die von Korsika her erfolgte. Daß es sich dabei, wie man gemeint hat, um die Phokaeer gehandelt habe, ist nicht wahrscheinlich: Sie hätten niemals als *Corsi* bezeichnet werden können. Also wird eine Urbevölkerung gemeint sein, und da liegen doch die Ligurer am nächsten, die auf dem benachbarten Elba gewohnt und der Insel ihren Namen (*Ilva*) gegeben haben[7]: Werden

---

[1] A. Rumpf, Die Wandmalerei in Veii, Leipz. Diss. 1905, 64f.

[2] Zuletzt Thulin, RE 7, 211; vgl. Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 415f.; grundlose Zweifel bei A. Minto, Populonia 5f.

[3] W. Schulze, ZGLEN 589 add. 216. [4] L. Malten, RE 8, 356f.

[5] Ungenügende Behandlung bei A. Minto, Populonia 4f.

[6] Dafür spricht auch der Herculeskult in Populonia, den die Münzen beweisen: Er wird aus Volaterra übernommen sein (Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 417). [7] Philipp, RE 9, 1090.

sie uns doch gerade auch in Corsika genannt (Solin 3,3 ; Isid. orig. 14, 6, 41)[1].

Die archäologischen Ergebnisse auf dem Boden Populonias[2] scheinen dieses Ergebnis zu bestätigen. Die beiden Nekropolen, die durch die Grabungen A. Mintos an der Barattibucht zu Tage gekommen sind, lassen zwei Epochen erkennen. In der älteren gehen Bestattung und Verbrennung nebeneinander her, erst in der jüngeren herrscht ausschließlich die erste Art der Beisetzung. Da haben sich also die Etrusker, denn ihnen wird man die Bestattungsgräber zurechnen dürfen, innerhalb einer älteren Ansiedlung festgesetzt und sind dabei erst allmählich mit ihrem Ritus durchgedrungen. Ob die voretruskischen Siedler von Korsika gekommen sind oder irgendwelche Beziehungen zur dortigen Bevölkerung erkennen lassen, vermag bei dem fast völligen Mangel einer archäologischen Durchforschung der Insel[3] nicht gesagt zu werden; aus Elba, woran wir zuvor erinnert haben, ist immerhin ein Pozzograb bekannt[4]. Wichtig ist indessen die Tatsache, daß wir in Populonia mit der jüngeren Epoche, die durch das Auftreten der Kammergräber gekennzeichnet ist, in die Wende des 8. zum 7. Jahrhundert kommen. In die gleiche Zeit werden wir dann auch wohl die etruskische „Stadtgründung" und damit die Einführung des Dionysoskultes datieren können. Immerhin sind die älteren Bestattungsgräber teilweise später als die gleichartigen Gräber in dem benachbarten Vetulonia[5] und erweisen damit die jüngere Gründung von Populonia, von der die literarische Überlieferung spricht, als richtig.

Für unsere Frage folgt daraus, daß, da hier Stadtgründung, Namengebung und Einführung des Dionysoskultes, wie wir sahen, untrennbar zusammenhängen, der damit gleichfalls zusammenhängende Kult des Hephaistos schon vor 700 in einer Stadt Etruriens seine Stätte besessen hat, also noch vor dem Zeitpunkte, wo wir ihm in Rom begegnen. Und damit dürfte sich die Herleitung des römischen Volcanuskultes aus dem Nachbarlande jenseits des Tiber nunmehr auch von der chronologischen Seite her bestätigt haben.

---

[1] Auch das Wenige, was uns von der Archäologie der Insel bekannt ist, weist in gleiche Richtung: F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 114.

[2] Außer der bereits erwähnten Publikation A. Mintos (1922) vgl. Not. scav. 1923, 127f.; 1924, 13f.; 1925, 346f.; 1926, 362f.; F. v. Duhn l. c. 1, 282f.; K. Lehmann-Hartleben, Arch. Anz. 1926, 44f.

[3] Vgl. F. v. Duhn l. c. 1, 112.

[4] F. v. Duhn l. c. 1, 288.

[5] F. v. Duhn l. c. 287.

Mit dem Nachweis der etruskischen Herkunft des Volcanus ergibt sich aber das Verständnis für das zunächst ganz singulär erscheinende Vorkommen eines griechischen Gottes innerhalb der ältesten römischen Religionsordnung. Volcanus-Hephaistos war eben nicht als griechischer, sondern als etruskischer Gott rezipiert worden, und einem solchen an dieser Stelle zu begegnen, darf im Grunde nicht wundernehmen. Denn sehen wir ganz davon ab, daß die kulturellen Berührungspunkte zwischen Latium und Etrurien in eine Zeit hinaufgehen, in die auch der kühnste Sinn das uns allein erhaltene Denkmal dieser ältesten römischen Religion, den ursprünglichen Festkalender, hinaufzudatieren kaum geneigt sein wird — er selbst, in wesentlichen Punkten seiner Anordnung und Einteilung, ruht bereits auf etruskischer Grundlage: Sind doch die *Idus* und die *Nundinae* von dorther übernommen[1]. Aber auch, daß es etruskische Götter bereits innerhalb jener ältesten, für uns greifbaren religiösen Ordnung gegeben hat, steht fest, seitdem die etruskische Herkunft des Saturnus erwiesen ist[2] — mag man sich auch gegen dieses ganz unverrückbare Ergebnis zu sträuben versucht haben.

Wenn nun aber der Kalender nicht den Kreis derjenigen Feste und Gottheiten enthält, deren römisch-latinischer Ursprung außer allem Zweifel stand, was enthält er denn Anderes? — Wir glauben keine bessere Erklärung geben zu können als die, daß es sich dann um die Kodifikation einer zu einem bestimmten historischen Moment geltenden sakralen Übung handeln muß. Erst durch diese Kodifikation ist ein geschlossener, unantastbarer Kreis von Göttern und Festen, ist die starre sakralrechtliche Scheidung zwischen Altem und Neuem, zwischen *Indigites* und *Novensides* geschaffen worden, die die römische Religion kennzeichnet. Die sogenannte „Religion des Numa" ist also keineswegs die älteste erreichbare Schicht: Vor ihr liegt, so müssen wir schließen, eine andere, die offenbar jene Abschließung nach außen, jenen unabänderlichen Kanon noch nicht kannte — wo vielmehr dem Einströmen und der vollkommenen Assimilierung fremder Götter und Kulte nicht der geringste Widerstand entgegengesetzt wurde.

Mit dieser Erklärung ist, so hoffen wir, eine Hauptschwierigkeit, die unserer Identifikation des Volcanus mit dem Hephaistos im Wege

[1] P. Ducati, Etruria antica 1, 124f.; ein anderes wichtiges Ergebnis bei G. E. Maresch, Mitt. d. Ver. klass. Philol. in Wien 2 (1925), 77 (*Aprilis*).

[2] G. Herbig, Philol., N. F. 28, 446f.

stand, beseitigt. Aber noch bleibt eine Frage zu erledigen, die bisher noch offen geblieben ist: Die Einführung des Hephaistos in Etrurien.

Gerade jenes unverhältnismäßig hohe Alter des etruskischen Kultes muß uns zu der Frage veranlassen, wie man sich die Herübernahme des Gottes vorzustellen habe. An sich könnte man immerhin an eine Entlehnung von den griechischen Einwanderern denken, etwa von Kyme her, in dessen Nähe jene von uns bereits erwähnte *Ἡφαίστου ἀγορά* lag und wo ein Kult des Gottes auch für die Stadt selbst bezeugt ist[1]. Ihre Gründung fällt gerade in die Zeit, wo wir dem Volcanus in Rom und dem *śeϑlans* in Populonia erstmalig begegnen; ein ausgedehnter Handel von Kyme mit Etrurien ist zudem durch die archäologischen Funde erwiesen. Auf der anderen Seite indessen muß die weitere Möglichkeit wenigstens erwogen werden, ob die Etrusker den Gott nicht aus ihrer kleinasiatischen Heimat mitgebracht haben, Denn dafür würde eine Reihe von bemerkenswerten Momenten sprechen, die, soweit es möglich ist, über derartige Fragen schon heute einen Entscheid zu treffen, die angedeutete Möglichkeit als nicht ausgeschlossen erscheinen lassen.

Wir hatten zuvor die Herübernahme des naxischen Dionysoskultes nach Populonia wahrscheinlich zu machen versucht. In diesem Zusammenhang ist es von Wichtigkeit, daß die bekannte Dionysossage von dem Abenteuer mit den tyrrhenischen Seeräubern ebenfalls aus dem naxischen Kultkreise stammt: Der Überfall geschah, als sich der Gott auf der Fahrt nach der Insel befand (Ovid. Met. 3, 636; Hygin. f. 134; de astron. 2, 17 nach den *Ναξικά* des Aglaosthenes; Serv. in Verg. Aen. 1, 67). Schon längst hat man gesehen, daß unter jenen Tyrrhenern ursprünglich keineswegs das italische Volk, sondern der kleinasiatische Stamm gleichen Namens gemeint war[2]. Dann wäre aber nicht nur eine Verbindung des naxischen Dionysos mit Populonia und den Etruskern, sondern auch eine sehr viel frühere mit dem Volke gegeben, von dem diese sich hergeleitet haben.

Das Gleiche hätte dann aber auch für den mit dem Dionysoskult eng verbundenen Kult des Hephaistos zu gelten. Sollen wir dann aber nicht annehmen, daß die auswandernden Tyrrhener beide Götter bereits bei ihrer Fahrt nach dem Westen mitgebracht und sie nicht erst dort von den Griechen empfangen haben? Viel-

---

[1] R. Engelmann, Archäol. Ztg. 31, 133.

[2] Müller-Deecke, Die Etrusker 1, 271f.

leicht läßt nicht noch von einer anderen Seite her für diese Auffassung eine Beobachtung anführen.

Wir glauben heute zu erkennen, daß die Einwanderung der Etrusker einen längeren, über mehrere Jahrhunderte sich hinziehenden Prozeß darstellt, der erst im Verlaufe des 8.—7. Jahrhunderts seinen Abschluß erhalten hat[1]. In diesem Zusammenhange ist es bedeutsam, daß derjenige Sitz des Hephaistoskultes, der uns vielfach als das Vorbild der italischen Volcanusverehrung deutlich geworden war, Lemnos, gegen Ende des 8. Jahrhunderts von den kleinasiatischen Tyrrhenern erobert worden ist[2], die damit zu Trägern des uralten, von der „karischen" Bevölkerung ererbten Feuerkultes geworden sind. Hier wurde denn auch die bekannte Stele gefunden, deren Inschrift immer wieder zum Vergleich mit dem Etruskischen herausgefordert hat[3]. Und sicherlich hängt es auch mit der tyrrhenischen Eroberung von Lemnos zusammen, wenn unter den Seeräubern, die durch Dionysos in Delphine verwandelt werden, sich ein *Aethalides* (Hygin., fab. 134) und ein *Aethalion* (Ovid., met. 3, 647) befinden: Beide tragen ja den Namen der Insel, *Αἰθάλη* oder *Αἰθαλίη*, in ihrem eigenen Namen. Sieht man nun weiter, daß die Besitzergreifung von Lemnos zeitlich mit dem ersten Auftreten einer Volcanusverehrung in Etrurien parallel geht[4], so ist die Vermutung nicht ganz abzuweisen, daß in der Tat die Tyrrhener selbst die Überbringer des ältesten, kleinasiatischen Hephaistoskultes für Italien gewesen sind.

Weiter aber können neben diesen historischen Argumenten sprachliche angeführt werden. An erster Stelle wäre hier eine der bekanntesten etruskisch-kleinasiatischen Sprachgleichungen zu nennen — die Gleichsetzung nämlich des Namens eben unseres

---

[1] P. Ducati, Etruria antica 1, 45f.; G. Herbig, Reallex. f. Vorgesch. 3, 133f.; P. Kretschmer, Einlt. i. d. Altertumswiss. I³ 6, 109; F. Matz, Gnomon 5, 103.

[2] C. Fredrich, 19 XII 8, 2; U. v. Wilamowitz, Berlin. Sitz.Ber. 1906, 76.

[3] Zuletzt P. Kretschmer in Gercke-Nordens Einltg. I³ 6, 71; Hammarström, Ath. Mitt. 53, 160f.; S. P. Cortsen, Glotta 18, 101f.

[4] Schon C. Fredrich l. c. 2 meint, daß die Besiedelung von Lemnos und Italien etwa gleichzeitig gewesen sein könne. Ein sehr viel höheres Alter der tyrrhenischen Kultur auf Lemnos (und damit zugleich eine Bestärkung meiner Ansicht) ließe sich den Grabungen von Neppi Modona entnehmen, der dort eine tyrrhenische Nekropole aus dem 9./8. Jahrhundert gefunden zu haben glaubt. Man wird jedoch über die bisher veröffentlichten kurzen Angaben hinaus (im „Messager d'Athènes" vom 3. Jan. 1927; mir bekannt aus H. Mühlestein, Die Kunst der Etrusker 1, 96) eine größere Publikation erwarten müssen, bevor ein endgültiges Urteilen möglich ist.

Volcanus, etrusk. *vel(χans)* mit dem des kretischen Zeus *Ϝελχανός*[1]. In der Tat ist sie von sprachlichem Standpunkt aus einwandfrei und damit scheint sich, auf den ersten Blick wenigstens, das Problem mit einem Schlage zu lösen: IhrEntdecker hat sie denn auch sofort im Sinne einer Übertragung des Hephaistos nach Etrurien verwandt. Und doch hat man hier Bedenken und zwar, wie sich zeigen wird, nicht leicht zu nehmende Bedenken erhoben[2]. Denn wenn auch der Einwand, daß Hephaistos und Volcanus streng zu scheiden seien, oder daß *śeϑlans* und nicht *vel(χans)*-Volcanus der Name des etruskischen Gottes gewesen sei, jetzt nicht mehr aufrecht erhalten zu werden vermag, so besteht doch Anderes in vollem Umfange fort. *Ϝελχανός* ist bekanntlich der Name oder Beiname des kretischen Zeus, der zumal auf den Münzen von Phaistos erscheint. Nun ist aber dieser Zeus *Ϝελχανός* nicht ohne Weiteres dem Hephaistos gleichzusetzen, zumal, wenn sich nicht das Geringste dafür anführen läßt, was eine derartige Gleichsetzung auch nur empfehlen, geschweige denn beweisen könnte[3]. Denn die Darstellung des Gottes auf Münzen — ein nackter Jüngling auf einem Baumstamme inmitten des Gezweiges sitzend und einen Hahn im Schoß haltend — wie auch immer sie zu verstehen sein mag: auf Hephaistos oder Volcanus wird sie sich schwerlich beziehen lassen. Und dazu kommt noch, daß ein alter Hephaistoskult in Kreta, soweit wir heute wissen, eine vollkommene Singularität darstellen würde[4]. All dies muß uns veranlassen, die Gleichung *Ϝελχανός* = *Volcanus* zunächst noch aus dem Spiele zu lassen[5].

Vielleicht aber läßt sich ein Ergebnis gewinnen, wenn wir von dem zweiten etruskischen Namen des Gottes ausgehen, den er gerade an seinem ältesten etruskischen Kultorte, in Populonia, trug: *śeϑlans*. Zumal uns dort die unmittelbare Verbindung mit dem Osten bereits bei anderer Gelegenheit deutlich geworden war.

Śeϑlans, dessen Zusammengehörigkeit mit einer Gruppe etruskischer Gentilizien wir bereits zu Anfang bemerkt hatten, ist mit dem gleichfalls schon früher besprochenen *-ns*-Suffix gebildet, das

[1] E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris (Diss. philol. Halensis 20, 1911) 101f. [2] L. Malten, RE 8, 327.

[3] Das mußte auch E. Sittig zugeben, l. c. 101.

[4] L. Malten, Archaeol. Jahrb. 1912, 264.

[5] Auf die weitausgreifenden Aufstellungen von G. E. Maresch, Mitt. d. Ver. klass. Philol. in Wien 2, 78f. braucht hier nicht eingegangen zu werden; vgl. A. Nehring, Glotta 16, 239.

auch bei einer Reihe anderer Götternamen wiederkehrt und dem *-na*-Formans der menschlichen Namenbildung zu entsprechen scheint. Wir kommen somit auf eine kürzere, durch jenes Suffix erweiterte Form **śeϑla*, die neben *śeϑlans* steht wie *Macula* neben *Maculanus* oder *Vaccula* neben *Vagellanus* (*Vagellani* CIL 6, 2515). Hierfür besitzen wir nun auf kleinasiatischer Seite eine genaue Entsprechung. Denn dort ist uns ein Name *Σέϑλος* überliefert, den man von pisid. *Σέτας*[1] kaum wird trennen wollen, gebildet mit dem kleinasiatischen *-la*-Suffix, das uns neben einem zweiten, auf *-li* auslautenden in der dortigen Namengebung häufig begegnet[2]. Und zwar heißt es in dem Scholion zu *δ* 618 (= *o* 117), wo von dem Heros Phaidimos, dem König der Sidonier, berichtet wird, dieser Phaidimos habe auch Sethlos geheißen[3]. Die Nachricht begegnet uns zwar allein an dieser Stelle, dennoch aber ist sie für uns unschätzbar, weil zugleich auch eine Beziehung zu Hephaistos hervortritt.

Es ist schon immer beobachtet worden, welch bedeutende Rolle nicht nur in den griechischen Grab- und Tempelfunden des 8. bis 7. Jahrhunderts, sondern auch in den homerischen Gedichten das phönikische Kunsthandwerk, zumal die Goldschmiedekunst, gespielt hat[4]. Ein phönikischer Kranz aus Gold und Bernstein begegnet *o* 460, ein Silberkrater aus Sidon wird *ψ* 741f. von Achilleus als Kampfpreis gestiftet. In diesen Zusammenhang gehört offenbar auch unser Fall. Der Sidonier Phaidimos (= Sethlos), so wird *δ* 618f. erzählt, schenkte dem Menelaos bei seinem Abschied einen Becher, ein *ἔργον Ἡφαίστοιο*, also ein von dem Gotte selbst gefertigtes Stück. Demnach hat es der Ruhm der sidonischen Goldschmiedekunst zuwege gebracht, daß ein Werk des Hephaistos in der phönikischen Stadt lokalisiert wurde. Und ebenso ist dann der Beschenkte — ein besonderer Freund und Diener des Gottes, so scheint es — in das ferne Land versetzt worden. Denn daß der „Strahlende, Glänzende" (*φαίδιμος* bei Homer u. A. von dem Glanze der Waffen gebraucht) eng zu Hephaistos gehört, wird man kaum bestreiten können. Dann darf aber die gleiche Verbindung mit dem Gotte auch für den kleinasiatischen Sethlos, wenn anders er mit Phaidimos identisch ist, in

[1] J. Sundwall, D. einh. Namen der Lykier 247.

[2] P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. d. griech. Spr. 326f.

[3] Daneben begegnet in dem Scholion als dritte Variante des Namens *Σώϑαλος*. Auch hier handelt es sich um ein kleinasiatisches Wort, vgl. J. Sundwall, D. einh. Nam. d. Lyk. 197.

[4] F. Poulsen, D. Orient u. d. frühgriech. Kunst 170.

Anspruch genommen werden — um so mehr, als es sich bei Hephaistos selbst ursprünglich um einen kleinasiatischen Gott gehandelt hat.

Sethlos steht also neben dem göttlichen Herrn des Feuers und der Schmiedekunst als sein bevorzugter Diener. Wir erkannten zuvor, daß Volcanus nach Wesen und Ursprung kein Anderer als Hephaistos gewesen ist. Wenn wir nun sehen, daß Volcanus im etruskischen Populonia und anderswo nach dem Namen jener etruskischen Gens **śeϑla-Sedilia*, deren Geschlechtsgottheit er gebildet hat, als *śeϑlans* bezeichnet wird[1], und daß auf der anderen Seite Hephaistos mit dem Heros Sethlos, der trotz seiner Lokalisierung in Sidon ein kleinasiatischer gewesen sein muß, verbunden erscheint, so wird man zu der Vermutung gedrängt, daß jene etruskischen **śeϑla* in Sethlos ihren mythischen Ahnherrn und zugleich ihren Vorgänger im Hephaistoskulte erkannt haben[2]. Bei der, soweit wir heute sehen, vollkommenen etymologischen Identität beider Namen könnte der von uns vermutete Zusammenhang sehr wohl auf dem Wege über die Tatsache der kleinasiatischen Herkunft der Etrusker gedeutet werden. So also, daß die etruskische *gens *śeϑla*, die den Hephaistos als den ihren, als *śeϑlans* verehrte, sich als wirkliche oder fiktive Nachkommen jenes kleinasiatischen Sethlos fühlten, dem wir gleichfalls in enger Verbindung mit Hephaistos begegnet waren. Über diese Vermutung läßt sich heute nicht hinauskommen.

---

[1] *Śeϑla-ns* als Gottheit der *gens *śeϑla* wäre ebenso gebildet wie *vel(χa-ns)*, *Volca-nus* gegenüber der *gens velχa-Volca.*

[2] Es ist daran zu erinnern, daß ebenso wie für die griechische Frühzeit, so auch für die älteste etruskische Kultur die phönikischen Metallsachen eine sehr wesentliche Rolle spielen.

Namen- und Sachregister

Agamemnon 115.
Agonium 188; 189.
Agylla 164.
Aigisthos, Tötung des 107; 151; 153.
Aithalie 192 f.; 199; 205.
Aius Locutius 62 f.
Alopekos 112 f.; 124 Anm. 3.
Alphabet 165.
Aphrodite, Name der 42.
Apollinare 102.
Apollo 25; 31; 101 f.: 110 f.; 121; 137; 148 f.; 154; 162 f.
— in Argos 148 f.
— als Heilgott 164.
— in Kyme 162 f.
— Lykeios 149.
— Prostaterios 139.
—, Tempel am Marcellustheater 102; 163.
— in Veii 39 f.; 163.
Appellativa in der Namengebung 60 Anm. 2; 167.
Aquae Apollinares 164.
Ara maxima 33.
Ardea 28 f.; 30; 32; 131.
—, Vertragserneuerung mit 32 Anm. 2.
Artemis s. Diana.
— 97—172 passim.
— und Apollo 101 f.
— Aristobule 139; 146 Anm. 3.
—, asiatische 103 f.
— Bulaia 139.
— von Ephesos 135 f.; 139; 140; 144 f.; 167.
—, etruskischer Name der 170.
Artemis und die Fremden 147 f.
— als Göttin der Ferne 147 f.
— als Göttin der Jugend 151.
— Knagia 145 f.
— in Komana 120 Anm. 3.
— in Kyme 141 f.
— Limnatis 110; 111; 122; 141; 146.
— in Lydien 170 f.
— Lygodesma 113 f.; 117.
— Lykeia 125; 149.
— von Massalia 135 f.
— als Mondgöttin 17 Anm. 3; 142.
—, Name der 170 f.
— Orthia 109 f.; 111 f.; 140; 150 f.; 167.
— in Patrai 110; 146.
—, persische 102 f.; 104.
— Phakelitis 109; 113.
— in Rhegion 111.
— in Sardes 171.
— und die Sklaven 144 f.
— in Spanien 135 f.
— und das staatliche Leben 139.
—, taurische 105 f.
— Tauropolos 111; 115 f.; 120 Anm. 3.
— in Tyndaris 109.
— und die Tyrrhener 171 f.
— und die Verbrecher 146.
— und die Vögel 140.
— und die vorgriechisch-kleinasiatische Muttergottheit 169 f.
Asklepios 25; 74; 123 f.
Astrabakos 112 f.; 124.
Attis 70.
Augustus als Mercurius 76.

Aurelier 54f.; 120 Anm. 3.
Aventin, Heiligtümer des 159.
—, Name des 140.

Beipferd 18f.
Bestattung der Toten 1; 35; 196.
Blitzsühne 174 Anm. 3.
Bokchorisgrab (Corneto) 169.
Bona Dea 95; 180f.
Brauron 106; 115f.; 151 Anm. 2; 171.
Bronzeleber von Piacenza 173.
Bundesheiligtum von Aricia 94; 129; 131; 135.
— auf dem Aventin 94: 135; 137f.
— in Ephesos 137f.
Busiris 153.
Βύβλινος οἶνος 201.

Caca 177.
Cacus 177f.; 179 Anm. 1; 184f.
—, Name des 178f.
Caduceus 75f.; 92.
Caeculus 65; 176f.; 194.
—, Name des 176f.
Caele Vibenna 159f.
Caere, Nekropole von 69f.; 163f.
—, Sühnegesandtschaft nach Delphi 164.
Campanagrab (Veii) 200f.
Campanische Dachterrakotten 100; 102f.; 157.
Capitolium vetus 34f.; 37.
Carceres des Circus 83f.
Castor s, Dioskuren.
—, Alter seines Kultes 19f.; 31f.; 37; 38.
—, Grab des 23.
—, Herkunft seines römischen Kultes 16f.; 20f.; 26f.
—, Inkubation 25.
—, Schwur bei 37f.
—, Tempel des 19; 25; 27; 33.
Caϑa (etrusk.) 13.
Ceres Liber Libera 3; 105.
Cerus 182.
Charun (etrusk.) 91.
Circe 141.
Circus maximus 83f.; 85f.
Clivus Urbius 126f.; 152.
Clivus Virbii 126.
Cloaca maxima 34.
Collatia 130f.
Corne 129f.
Corniculum 131.

Daktylen 67; 68; 69 Anm. 1; 70; 195.
Daktylische Gottheiten 66f.
Danaos 148.
Delischer Apollohymnus 138 Anm. 3.
Delos 138.
Demaratos 132f.; 168.
Denia 135f.
desultores 19f.
Dia, Dea 96; 98.
Diana s. Artemis.
—, 93f.
—, Alter ihres Kultes 134; 167f.
— und Apollon 162f.
— in Aricia 94f.; 103; 105f.; 116; 121 Anm. 1; 122; 129f.
— auf dem Aventin 94f.; 105; 108; 127f.; 134f.; 140; 143f.; 160.
— als Bundesgottheit 137.
— in Capua 99; 100; 102f.; 141f.; 157.
— auf dem Esquilin 126; 139 Anm. 6; 152; 160.
— auf etruskischen Denkmälern 165; 168.
— *Facelitis* 109.
— in Falerii 157; 165.
—, Fest am 13. August 97; 134; 157.
—, Fest am 23. Dezember 129.
— als Frauengottheit 94f.; 101; 103; 121 Anm. 1; 124; 127.
—, Haine der 98f.
— als Herrin der Tiere 102f.; 157; s. auch *Πότνια ϑηρῶν*.
— als Jagdgöttin 99; 102f.
— und Juppiter 121; 142; 157.
— in Lanuvium 103f.; 157.
— in Latium 98.
— Marica 141; 165.
— als Mondgöttin 17; 96f.; 100; 121; 124; 142.
—, Name der 95f., 142f.

Diana Nemorensis Vesta 128f.
— in Signia 104.
— und die Sklaven 143f.
— auf dem Tifata 98f.; 100; 102; 140f.; 166f.
— in Tusculum 129f.
— und Vertumnus 158f.
— in Volsinii 162; 165.
Dianus, Juppiter 96.
di conserentes 52 Anm. 5.
dictator Latinus 131.
Digidii fratres 176; 194f.
Dikaiarchia 183.
Dionysos auf Naxos 114, 201, 204.
Dioskuren s. Castor.
— 13f.
— in Ardea 29f.
—, böotische 23f.; 25; 39.
— in Byzanz 24f.
— als chthonische Götter 22f.
— und der Circus 19.
— und die Frauen 38f.
— in Lakonien 109.
— in Lokroi 14f.; 16; 21.
—, Marmorgruppe der römischen 15.
— in Messenien 169.
—, Name der 12; 27f.
— mit einer Nymphe verbunden 21f.; 24f.
— in Pompeii 21 f.
— als Schimmel 23.
— als Schirmherren der Reiterei 18.
— und Schlange 23.
— als *σωτῆρες* 24.
— in Sparta 16f.; 23; 37f.
— in Tarent 18; 23.
— in Therapne 18; 20f.; 22.
— in Tusculum 3; 26f.
Dispater 90f.; 143.
Diuturna 6f.
doliola 35.
Doppelnamen, göttliche 61f.

efiles (falisk.) 45.
Egeria 94; 124; 127f.
Egerius, Egerier 127; 129; 130f.; 157.
Egerius Laevus 129f.
Egestus 128.
Einwanderung der Etrusker 169f.; 205.
Elba 192f„ 201f.
Ἐφέσια 138f.
Ephesos, Weihung der Stadt an Artemis 139.
Erde 181f.
Erdfeuer 183f.
ἐσσῆνες 145.
Etruskisches Latein 11.
Etruskisch-lateinische Sprachgleichungen 58f.; 95f.; 166f.
etule (etrusk.) 198f.
Euripides 106f.; 110; 112; 117.
Eurynome 186.

fascinus, sein Kult im Vestaheiligtum 51f.
Feminінbildungen, adjektivische 97f.
Fesselung des Kultbildes 113f.
Fische als Opfergaben 174 Anm. 3.
Fontus 8f.
Fortuna 3; 74; 126; 160.
— *Redux* 75.
Forum, Nekropole auf dem 1; 35; 37; 108; 175; 190; 200.
—, Alter des 34f.; 37.
Fremde 147f.; 152f.
Fremdenopfer 118; 152f.
fufluns (etrusk.) 41; 201.

Gans, Bedeutung der 100f.
Genealogien römischer Götter 8f.; 27f.; 177f.; 179.
genialis 66.
Genius 47f.; 65f.; 71; 181.
— als *deorum filius* 50.
— als Erzeuger des Einzellebens 49f.; 53f.
—, etruskischer 49f.; 65f.; 176f.; 186.
— eines Gottes 47; 64f.; 186.
Gentilgötter 8; 10; 44; 45f.; 55f.; 59; 94; 127f.; 166; 172f.; 176f.; 179; 194; 206f.
Geryoneus 184.
Gladiatoren 90f.; 145; 190.
Götternamen nach menschlichen gebildet 63.
Gracchus, Gaius 137 Anm. 3.

Granius Licinianus 17 f.
Gyges 171.

Handelsvertrag mit Karthago 32; 131; 136.
Helena 17; 38; 39 Anm. 1.
Hemeroskopeion 135.
Hephaistos 186 f.; 191 f.; 199; 201 f.; 204; 207 f.
Ἡφαίστου ἀγορά 183; 204.
Hera von Samos 113 f.
Herakles 153; 177.
Hercules 33; 177; 185.
Hermes s. Mercurius.
— 40—93 passim. 121.
— Enagonios 84.
— Logios 80.
— Propylaios 75.
— Psychopompos 87 f.; 90.
— Thyraios 75.
Hippo 24; 25; 39 Anm. 1.
Hippolytos s. Virbius.
— 122 f.; 127; 147 Anm. 2.
— in Epidaurus 123.
— in Sparta 123 f.
— in Troizen 123; 125.
Hippukrene 125 f.
Horaz 74; 76.

Idus 96 f.; 134; 157; 203.
Indigites 1 f.; 34; 196; 203.
Iokallis 119.
Iovies pucles (pälign.) 28.
Iphigenie 105 f.; 147.
—, Grab der 106; 115.
Irbos 124 f.
Juno 11 Anm. 2; 159.
Juppiter 96; 141; 157.
—, alte römische Kulte des 36 Anm. 2.
—, kapitolinischer Kult 36; 39; 77 f.
Juturna 4 f.
—, Darstellung der 17 Anm. 3.
—, Genealogie der 8 f.; 28 f.
—, Heiligtum der 4; 7; 15; 17; 25; 28 Anm. 4.
—, Herkunft der 28.
—, Krankenheilung 5; 24.
—, Name der 5 f.; 10 f.; 27.
Juturna und die Nymphen 4; 10; 180 Anm. 3.
—, Quelle der 4 f.; 9; 14 f.; 24; 33; 35.
—, Quelle in Lanuvium 28.
—, Tempel auf dem Marsfeld 4; 10; 180 Anm. 3.
Juturnalia 4; 13.

Kabiren 66; 70; 78; 81 f.
Kadmilos 78; 81 f.
Kalender, ältester 1; 10 Anm.; 36 f.; 188; 193; 200; 203.
Kalligeneia 38 Anm. 4.
Kapaneus, Darstellung seines Todes 29 f.
Kapitol, Alter des 34 f.
—, Kulte auf dem 36; 77 f.
Kastor s. Castor.
Kleinasiatisch-etruskische Sprachgleichungen 59; 66 f.; 83 Anm. 1; 96; 205 f.
Knabengeißelung, spartanische 116; 150 f.
Konservativismus der römischen Religion 38.
Korsika 193; 201 f.
Kyme 163; 204.
Kyprien 106; 118.

Lar familiaris 52; 65; 176.
Lectisternium 26.
Λημνία σφραγίς 186.
Lemnos 171; 186; 192 f.: 205.
Leros 119 f.
Leukippiden 23.
Limnai 111; 122.
Limnaion 111.
Lityerses 153.
Luceres 30.
Lucumo 30; 159.
Luna 97; 159.
Lygos 113 f.
Lynsa 173.

maena 174 Anm. 3.
Magni di 77 f.

Maia 87; 180f.; 186; 189.
—, Name der 181.
Maiesta 181.
Mamurrius Vetturius 43; 63.
Mannbarkeitsprüfung 151.
mantrnś (etrusk.) 8; 41.
Manturna 5; 7f.; 41.
Marica 141f.; 165f.
maru (etrusk.) 12; 60 Anm. 2.
Massalia und Rom 136f.
Mastarna 11; 160; 195.
medepol 37.
Megabyzos 147.
Melanippe 24; 39.
Menschenopfer 116; 150f.; 152; 155; 174 Anm. 3.
Mercuriales 72; 74.
Mercurii im Circus maximus 83f.
Mercurius s. Hermes.
— 39f.
—, Alter des Kultes 40; 72; 93.
— *Camillus* 81f.
— *Consentiens* 74.
— und Dispater 90f.
—, Erfinder der Lyra 76.
— als etruskischer Gott 44; 71; 77; 79f.; 81f.; 86; 90; 91; 92f.
— in Falerii 44f.; 64f.; 71.
— Fest am 15. Mai 86f.
— und Fortuna 74.
— als Friedensbringer 76.
—, Genius des 47f.; 64.
— als Götterbote 80.
— als Gott des Erfolges und Gelingens 73f.
— als Gott der Spiele 84f.
— als Handelsgott 43; 72f.
—, Herkunft seines Kultes 32 Anm. 4; 71f.
— *Invictus* 75.
—, kapitolinischer Kult 77f.
—, Kult in Latium 89f.
—, Lage seines aventinischen Tempels 83f.; 159.
—, Name des 40; 43f.
— *Propitius* 74.
— als Schützer der Wege 75.
Mercurius als Seelengeleiter 87f.; 90f.
— als *sermonum deus* 80.
— in Veii 40.
— in Velitrae 88.
—, Verbreitung seines Kultes 91f.
**Mercuvius* 47; 71; 92.
Messenier 109f.
metae Murciae 83; 86.
Minerva 142 Anm. 4; 159.
Minturnae 141.
—, Ausgrabungen in 166.
mirikui (etrusk.?) 91f.
Modius Fabidius 60; 63.
Moetinus 56 Anm. 2.
Molioniden 23.
Mulciber 173; 187.
Mundus 175 Anm. 1.
Mutina 183; 185.
Mutinus Titinus 53f.; 55f.
—, Name des 56f.
mutunium 57.
Mutter- und Erdgottheiten 67f.
mutto 55f.; 67.
Myton 67.

Namengebung, Alter der etruskischen 2 Anm. 2.
Nomina agentis auf *-tor* 5f.
Numa 128 Anm. 3.
Numicus 28: 31; 128 Anm. 3.

Octavius Mamilius 132.
Okyrrhoe 24.
Ops opifera 180.
Oresteiaden 120 Anm. 3.
Orestes 105f.; 115; 125; 149; 153f.
—, Grab des 108; 115; 175.
Orientalisierender Stil 169f.
Ortygia 140; 158.
os resectum 70 Anm. 7.

Pachaϑur (etrusk.) 12f.
Pandia, Name der 96.
Pegasos 126; 198f.
Penaten 77f.
Pfeile, Weihung von 121 Anm. 1.

Pferd und Quelle 23 f.
Phaidimos 207.
Phallos, Bekränzung des 69.
— als Grabmonument 68 f.
— im Herdfeuer 51 f.; 64 f.; 186 f.
Pherekydes von Leros 119 f.
Phoenizisches Kunsthandwerk 207; 208 Anm. 2.
Phokaeer 135 f.; 164.
Phormio 16 Anm. 2.
Plautus 3; 73; 80.
Pollis 172.
Pollux 19.
—, Name des 28.
—, Schwur bei 37 f.
Polydeukeia, Quelle 21; 24.
Pomerium 33; 35; 37.
Ποντίη Ἀφροδίτη 141.
Populonia 192; 201 f.; 204.
Poseidon 125; 138; 182 Anm. 3.
Πότνια ϑηρῶν 102 f.; 104; 136; 140; 157; 165; 167 f.; 171.
Praeneste 2; 194.
—, Fibel von 2 Anm. 1.
Preugenes 110; 146.
proprii di 4.
Protindogermanische Schicht 59; 95.
pultuke (etrusk.) 28.

Ramnes 40 Anm. 3.
Raub des Kultbildes 113 f.
Rechtlosigkeit des Fremden 155 f.
Regillus, Schlacht am See 13 f.; 27; 31.
Reiterei, römische 17 f.; 20.
Relief aus Nemi 106 f.; 151.
Rex Nemorensis 107; 116; 144 f.; 150 f.
Rhea Silvia 128.
Rhegion 110 f.
Romulus 160; 200,
—, Geburt des 51; 53.
—, Grab des 108; 175.
Rote Farbe 186 Anm. 3.
Rutuler 28; 31.

Sabiner in Rom 35.
Sage, römische 14 f., 51; 127.
Samothrake. Götter von 77 f; 81 f.
Saturnus, Name des 5; 8; 45; 178.
scalae Caciae 184 f.
Schutzflehende 154 f.
Scipio Africanus, Geburt des 50; 52 f.
Sellasia 143.
Semestre 24.
Σεράπνα, Nymphe 21.
Servius Tullius 126 f.; 143; 146; 151 f.; 159; 160 f.
—, Geburt des 51 f.; 53; 64 f.; 175.
seϑlans 172 f.; 191 f.; 196; 201.
—, Name des 173; 194; 206 f.
Sethlos 207 f.
Sibyllinen 26; 32 f.; 162 f.
Sobalos 207 Anm. 3.
sodales Titii 54 f.; 58.
Sol 188 Anm. 4; 198.
Solfatara 183.
Solonius ager 30; 161.
sortes 74.
Stadtgemeinde, Alter der römischen 1; 34 f.
Stämme auf *-r* 5.
Stata mater 187.
Suffix, etrukisches *-a* 89 Anm. 2.
-αννος 42.
-ie 58.
-m- 41.
-na 8; 11; 41; 57 f.
-ns 40 f.; 208 Anm. 2.
-nt- 11.
-rn- 8.
-ϑur, *-tur* 8; 10; 12.
-urius 43.
—, kleinasiatisches *-l-* 207.
—, lateinisches *-āno-* 96.
-erno- 5 f.
-io- 58.
-no- 5; 13.
-rno- 5 f.
-urno- 5 f.
—, vorgriechisches *-δαρ-* 12.

Tacita 174 Anm. 3.
taciturnus 5 f.
Tages 50; 53; 67.
Tanaquil 51 f.; 160 Anm. 7; 175; 177.

Tarentini 18.
Tarquinier 34; 85; 130; 133; 157; 160; 163.
Tarquinius Priscus 77f.; 85; 130; 136; 160.
— Superbus 17f.; 33; 85; 104; 132; 152; 164.
Taurische Sage 105f.; 146.
— in Argos 120 Anm. 2.
— in Aricia 105f.; 111f.
— in Brauron 106; 112; 116.
—, Entstehungszeit der 118f.; 120.
— in Leros 118f.
— in Patmos 118.
— in Rhegion 110f.
— in Sparta 110; 112f.
— in Tyndaris 109f.; 111; 112.
Tellurus 181f.
Terrae pater 181f.
Tethys 52.
Theophore Namen 11; 42.
Thoas 154f.
Tifata, Name des 98f.; 166f.
Τινδαρίδαι, Name der 12; 22.
tinϑur (etrusk.) 12.
Titii Muttones 55; 59f.
titoi-mercui-Inschriften 44f.; 64.
titus (etrusk.-latein.) 47; 53f.; 61f.; 64; 66; 68; 71; 176.
tiv (etrusk., lyd.) 95f.
Tomba Barberini (Praeneste) 2.
— Bernardini (Praeneste) 2; 169.
— Casaccini (Chiusi) 85.
— François (Vulci) 91; 161 Anm. 1.
— Golini = Grab der Velier (Orvieto) 52; 88.
— di Petriera (Vetulonia) 169.
— Regolini-Galassi (Caere) 168f.
— Stackelberg (Corneto) 86.
Totenrosse 88.
Tuba 189f.
Tubilustrium 188f.; 193.
turan (etrusk.) 42.
turms (etrusk.) 40f.; 72; 80f.
— *Aitas* 90f.
Turnus 11 Anm. 2; 28; 31.
Tusculum 3; 26f.; 129f.; 132.
Tutinus-Tutunus 63f.
Tyndaris 109f.
Tyrrha 171.
Tyrrhener 113; 171f.; 190; 204f.

Umbrer 91; 156.

Ϝελχανός, Zeus 206.
Velitrae, Name 89.
—, volskischer Tempel von 88.
Verbrennung der Toten 1; 35.
Vertumnus 158f.
Vesta 4; 17 Anm. 3; 51; 128f.
Vestalinnen 51; 128f.; 177.
Vetulonia 192; 202.
Vicarello, Münzfund von 164.
vicomagistri 75.
vicus Tuscus 158f.
Virbius 122f.; 134.
—, Fluß 123f.
—, Name des 125.
Virvinus, Quelle 124f.
Volaterrae 89; 143 Anm. 4; 201.
Volca 39; 172; 191.
Volcanal 175; 186 Anm. 3; 187; 190; 197f.; 199f.
Volcanalia 174f.; 179f.
Volcanus s. Hephaistos.
— 172f.
— in Aesernia 197.
—, Alter seines Kultes 200f.; 204f.
— und der Blitz 197f.
— und Cacus 177f.; 184f.
— und das Erdfeuer 183f.
— als etruskischer Gott 65; 176f.; 179f.; 181f.; 187; 190f.; 196f.; 200f.
—, Genius des 65; 176; 186.
— als feuriges Element 174f.
— als Herr des Feuers 187f.
— in Mutina 183; 185.
—, Name des 172; 194.
— in Perusia 187; 191 Anm. 2
— als Schmied 188f.; 193.
—, Tempel des 174f.
— als *Terrae pater* 181f.; 186.
— und die Toten 174 Anm. 3; 175; 189f.
—, Verbreitung des 197.

Volsinii 158; 161 f.
—, Name 162.
Volsker, Name der 89 Anm. 3.
Volturnalia 9; 10.
Volturnus 8 f.
—, Name des 5; 8; 10; 13.
Vorgriechisch-Kleinasiatische Religionsverwandtschaft 66 f.
Vulcania regio 184.

ınung 174.
Wettkämpfe, etruskischer Ursprung der 85.
Wolf, Bedeutung des 148 f.

Zweig des Schutzflehenden 155.
Zweikampf als Mittel der Rechtsfindung 156.
Zwerge 195.

Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg (Saale)

TERRA MATER

UNTERSUCHUNGEN
ZUR ALTITALISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

FRANZ ALTHEIM

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1931

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BRESLAU IN TÜBINGEN

XXII. BAND 2. HEFT

PRINTED IN GERMANY

Meinem Vater

„Wir haben alle von der Granate gegessen und schon oben sind wir den Unteren gefangen und verfallen.“

Ranke.

Vorwort

Die folgenden Einzeluntersuchungen sind eine unmittelbare Fortsetzung der ‚Griechischen Götter im alten Rom'. Nur hat sich die Fragestellung diesmal auf einen bestimmten Kreis von Gottheiten konzentriert. Wieder steht das Problem Altitalien im Mittelpunkt, wie denn jede altrömische Religionsgeschichte heute notwendig in eine italische ausmünden muß.

Die Forschungsgemeinschaft hat auch diesmal durch Gewährung eines Zuschusses die Drucklegung unterstützt; von privater Seite ist eine erhebliche Beihilfe hinzugetreten. Beiden Spendern sei auch an dieser Stelle gedankt. Die Herausgeber der Publikationsreihe haben wertvolle Ergänzungen beigesteuert; darüber hinaus weiß sich ihnen der Verfasser für Förderung und Beratung zu Dank verpflichtet.

Frankfurt a. M.

Franz Altheim

Inhaltsverzeichnis

Seite

Chorus Proserpinae 1

Das erste Saecularlied 1. Cichorius' Ansicht 2. Grabmalerei aus Ruvo 4. Ursprung des Saecurlarritus 5. Sein Charakter 6. Livius Andronicus als Autor des Liedes 8. Bedeutung für die Geschichte der römischen Literatur 10. Priorität der Osker in der Rezeption der griechischen Kultur 11.

Liber und Libera 15

Proserpina und Libera 15. Ältere Auffassung des Liber 17. Sachliche Übereinstimmungen mit dem Dionysoskult 19. Der Name des Liber 23. Juppiter Liber und Liber als Gewährer der bürgerlichen Freiheit 24. *Ἐλευθερεύς* und *Ἐλεύθερος* 25. *Ἐλευθέρα* und Libera 26. Alter des italischen Dionysoskultes 28. *Fufluns* und Populonia 29. Rezeption in Kampanien 30. Die Trias Ceres, Liber und Libera 33. Libera und Kore; die Herkunft der Trias 34. Etruskische Einflüsse 35. Anordnung der Trias 36. Vergleich mit der Fortuna von Praeneste 38. Wesen und Ursprung dieses Kultes 39. Caeculus und Cacus 44. Geschichtliche Bedeutung der Trias 46.

Maske und Totenkult 48

Etrusk. *φersu* und latein. *persona* 49. Leichenspiele in der Tomba degli auguri 50. *φersu* und Atellane 51. Maske und Atellane 55. *φersu* als Totengott 56. Der wolfsgestaltige Totengott 59. Die Namen der Maske weisen auf die Unterwelt 61. Die Maske ein Abbild; darum als das Kleinere bezeichnet 63.

Oscilla 65

Monumentale Darstellungen 65. Etymologie 66. Antike Deutungen 67. Dionysos **δενδρίτης** 69. Aufgehängte Götter; Artemis *Ἀπαγχομένη* 70. Hekate; Aspalis 71. Helena; Laren 72. Charila 75. Aiora 77. Dionysische Masken 78. Interpretation von Vergil, Buc. 6, 21 f. 80. Die Sage von Erigone 81. Bedeutung der aufgehängten Maske 83. Aufhängen an einem Baum 84. Bäume an Gräbern 85. Vergleich mit dem Baum der Träume bei Vergil 86. Aletis 88. Die Kinder der Medea 89. Kult des Juppiter Latiaris 90.

Seite

Anna Perenna 91

**Amma* und **Perna* auf der Inschrift von Agnone 91. Die angebliche Jahresgöttin 92. A. P. als Indigitation der Ceres-Demeter 93. Etruskische Herkunft 94. Vergleich mit Damia und der Muttergottheit von Capua 95. A. P. und die Plebs 97. A. P. am Numicus 98. Charakter ihres Festes; Vergleich mit der Atellane und dem Gott *φersu* 99. Feronia 102. Bedeutung der Wurzel **per-* 105. Perenna als etruskisches Femininum 106. Vorgriechische Namensparallelen 107.

Ceres und Tellus 108

C. als Göttin des pflanzlichen Wachstumes 108. C. und die *oscilla*; die Maske im Demeterkult 110. C. und die Toten 111. *porca praecidanea* 112. *mundus Cereris;* Panda Cela 113. Das Sich-Öffnen und -Schließen der Erde 115. Identität von Ceres und Demeter; *porca praesentanea* 116. Pferdegestalt der Erdgöttin 117. Cerus und *Κάρ* 118. Tellus und Demeter 119. Verbindung mit den Nymphen 120. Verbindung mit dem Pferd; *Equus October* 121. Der „Gatte der Erde“ 122. Verbindung der Erdgöttin mit der Ehe 125. *cerritus* 126. Herkunftsfrage 128.

Flora 129

Dea Dia 129. Mond und Landbau 131. Verhältnis der F. zu Ceres-Demeter 132. Verbindung mit den Quellen 133. Als Totengöttin 134. *πανσπερμία* 136. Rosenfest 137. Die *meretrices* bei den Floralia 138. Ihr Scheinkampf 140. F. als *meretrix* 142. Entsprechungen im Ceres- und Demeterkult 143. Totenkult und Laszivität 145.

Der Kult von Agnone 146

Die Inschrift von A. 146. Eukles und Eukolos 147. *Θεσμοφόρος* 148. Die Himmelsregen 150. Flora 151. Ceres und Hercules 152. Demeter und der daktylische Herakles 153. **Vesces* 154. Herkunft des Kultes von A. 155. Die Aurunker 156. Datierung 157.

Namen- und Sachregister 158

Chorus Proserpinae

Als nach über zehnjähriger Dauer des Hannibalischen Krieges sich im Jahre 207 erneut unheildrohende Vorzeichen einstellten, beschlossen die *pontifices*, es sollten dreimal neun Jungfrauen zur Abwehr des Unheils einen Umzug durch die Stadt veranstalten und dabei gemeinsam ein Sühnelied vortragen. Mit seiner Abfassung wurde der tarentinische Freigelassene Livius Andronicus betraut. Während er den Chor der Mädchen im Tempel des Jupiter Stator einübte, schlug der Blitz in das Dach des Heiligtumes der Juno Regina auf dem Aventin. Darauf erfolgte ein neuer Beschluß, nachdem zuvor die *haruspices* befragt worden waren: Die Matronen der Stadt mußten nunmehr der Göttin ein Geschenk darbringen, überdies wurde eine feierliche Prozession angeordnet, bei der auch der Mädchenchor mitwirkte und das Lied des Livius Andronicus der Juno zu Ehren sang.

So lautet der Bericht des Livius (27, 37)[1], der von dem ersten Parthenion auf stadtrömischem Boden Kunde gibt. In der Folgezeit ist es nicht das einzige seiner Art geblieben. Denn bereits sieben Jahre später hat man den gleichen Brauch, wiederum im Zusammenhang mit gewissen Sühnemaßnahmen, wiederholt, nur daß diesmal die Abfassung des Liedes dem P. Licinius Tegula übertragen wurde. Auch diese Tatsache berichtet uns Livius, einige Bücher später (31, 12, 10), wobei er zugleich des älteren Liedes gedenkt, welches Livius Andronicus — um die eigenen Worte des Geschichtsschreibers zu gebrauchen — *patrum memoria* verfaßt hatte.

Diese zweite Stelle des Livius hat in neuerer Zeit den Ausgangspunkt weittragender Kombinationen gebildet. Weniger

[1] Livius' Angaben, die sicherlich nur einen verkürzten Auszug aus einem annalistischen Berichte darstellen (H. Diels, Sibyll. Blätt. 90 Anm. 1), sind nicht in Allem klar; immerhin darf die von uns angedeutete Auffassung als die wahrscheinlichste gelten (vgl. F. Leo, Gesch. der röm. Litt. 1, 57 Anm. 1).

darum, weil hier der frühere Verfasser nicht von Neuem den Auftrag für das Prozessionslied erhielt: Man wird sich den Wechsel mit einiger Sicherheit durch das Ableben des bereits betagten Dichters zu erklären haben. Es war ein anderes Moment, wodurch hier der Anstoß gegeben wurde. Cichorius[1] hat darauf hingewiesen, wie seltsam es sei, daß Livius, um das nur sieben Jahre zurückliegende Lied zu bezeichnen, den Ausdruck *patrum memoria* anwende. Damit könne unmöglich jenes Prozessionslied gemeint sein, vielmehr müsse es sich um ein anderes handeln, das man sich nach Livius' Worten zum mindesten um einige Jahrzehnte zurückliegend denken möchte[2]. Es bleibe zu fragen, was er damit im Auge gehabt habe.

Nach Cichorius Auffassung kommt nur eine Möglichkeit in Betracht. Die ungünstige Wendung, die der Krieg mit den Karthagern nahm, hatte im Jahre 249 zur Ausrichtung der ersten Säkularfeier nach griechischem Ritus geführt. Den Unterweltsgöttern Dis und Proserpina wurde auf Geheiß der Sibyllinen an drei aufeinanderfolgenden Nächten ein Opfer dargebracht; dabei wurde ein *carmen* gesungen, das den gleichen Gottheiten gegolten haben muß. Dieses *carmen*, dessen Anordnung durch die heiligen Sprüche uns allein Verrius Flaccus berichtet (bei Ps.-Asconius zu Hor., c. saec. 8), sei von Livius gemeint. Daß es eine gewisse Berühmtheit besaß, zeige die Tatsache, daß es sonst noch Spuren hinterlassen habe — Cichorius glaubt es in dem *chorus Proserpinae* zu erkennen, den Varro, de l. l. 6, 94 anführt — und daß es dem Livius Andronicus gehöre, dafür sprächen verschiedene Erwägungen. Einmal sei er der einzige Dichter gewesen, über den Rom zu dieser Zeit habe verfügen können; weiter stamme der Ritus der Säkularfeier, wie der Name der Opferstätte, des *Tarentum*, und der *ludi Tarentini* zeige, aus der Heimatstadt des Dichters[3], so daß es aus diesem Grunde nahelag, ihn zur Abfassung des Kultliedes heranzuziehen. Obwohl in den uns erhaltenen Nachrichten weder sein Name genannt werde noch auch gesagt sei, daß es sich um einen Mädchenchor gehandelt habe, müsse dennoch Livius mit dem *patrum memoria*

---

[1] Römische Studien 1f.

[2] Vgl. die von Cichorius angeführten Stellen l. c. 4.

[3] G. Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.[2] 311; über den Kult des Pluton (= Dis) und der Persephone in Tarent zuletzt G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 23f.; Nilsson, RE 2. Reihe 1, 1706.

verfaßten Liede jenes *carmen* gemeint haben. Mit seiner Bemerkung ziele er auf seine eigene verlorene Schilderung der Säkularspiele, in der er sicherlich auch der Autorschaft des Tarentiners Erwähnung getan habe.

Dieser Gedankengang von Cichorius hat, wenn man von zwei Ausnahmen absieht[1], eine fast einhellige Ablehnung gefunden.[2] In der Tat hatte es die Kritik nicht allzuschwer, den Nachweis zu erbringen, daß der Bogen der Kombination hier allzu straff gespannt war. Man durfte mit Recht betonen, daß die Identifizierung des von Varro genannten *chorus Proserpinae* mit dem *carmen* von 249 durchaus fraglich bleibe, daß es auch bei dem Stande unserer lückenhaften Überlieferung nicht angängig sei, den Kreis der Möglichkeiten von vornherein auf die einzige, uns zufällig erhaltene Nachricht von einem älteren Kultliede einzuengen. Darüber hinaus verdiene es nach wie vor ernstliche Erwägung, ob die allerdings schwierige und mißverständliche Äußerung des Livius, die den Ausgangspunkt für Cichorius' Aufstellungen abgegeben hat, nicht doch am einfachsten auf das Prozessionslied von 207 bezogen werden könne. Immer noch wahrscheinlicher sei es, daß der Historiker sich hier, wie Leo[3] es formuliert hat, „im Ausdruck vergriffen", als daß er wirklich mit Umgehung des Nächstliegenden auf ein anderes, sehr viel weiter zurückliegendes Ereignis gezielt habe.

So scheint es, als ob Cichorius' gewiß anregende und geistreiche Kombination für die Forschung nur eine Episode bilden sollte. Und doch enthält sie ein Moment, an dem man vielleicht allzu rasch vorübergegangen ist. Der Gedanke, daß es sich nicht nur bei dem Lied von 249 (wie bei der Feier überhaupt) um einen von Tarent übernommenen Brauch gehandelt, sondern daß zugleich auch ein geborener Tarentiner es gedichtet und derart zwischen seiner alten und seiner neuen Heimat eine Brücke geschlagen habe, besitzt zweifellos etwas Bestechendes; die innere Wahrscheinlichkeit, die darin liegt, möchte man nur

[1] E. Norden, Einltg. i. d. Altertumswiss. I³ 4, 9; 104; A. Kappelmacher, Literatur d. Römer (in Walzels Handb. d. Lit.-Wiss.) 58.

[2] Ich erwähne hier nur die Äußerungen von F. Münzer, Neue Jahrbücher 51, 37 und G. Wissowa, Gött. gel. Anzeigen 1924, 51 f.; Ed. Fränkel, RE Art. ‚Livius' S. 854. Über den von uns nicht weiter erwähnten Versuch, auch die Notiz bei Festus, p. 333 M auf das *carmen* von 249 zu beziehen, vgl. Münzer, l. c. und Wissowa, l. c. 58.

[3] Gesch. d. röm. Litt. 1, 58 Anm. 2; dazu Ed. Fränkel, l. c. 854.

ungern außer Acht lassen. So daß sich die Frage aufdrängt, ob man vielleicht von anderer Seite her — auf Grund neuen Materiales und neuer Beobachtungen — weiterkommen könne.

Sehen wir den Bericht des Livius noch einmal genauer an. In ihm wird erzählt, wie der Chor der dreimal neun Mädchen in langen Kleidern einherschritt, wie er auf dem Forum haltmachte, alle gemeinsam ein Seil ergriffen und mit dem Fuße den Takt stampfend ihr Lied anstimmten (Liv. 27, 37, 12 f.). Obgleich es als ausgemacht gelten darf, daß das Vorbild hierfür auf der Seite des Griechischen zu suchen ist [1], bleiben dennoch die Zahl der Mädchen, die Kleidung und das gemeinsame Seil ohne Analogie. Es scheint auf den ersten Blick, als ob uns hier eine Singularität entgegentrete, der wir aus unserem keineswegs geringen griechischen Vergleichsmaterial nichts unmittelbar Passendes zur Seite stellen können.

Eine Besonderheit freilich hat Diels [2] zu erläutern vermocht. Für jenes Seil, das die Mädchen beim Tanzen ergreifen, konnte er an die *ῥυμοὶ εἰς τοὺς χορούς* erinnern, die in den Rechnungen der delischen *ἱεροποιοί* bei verschiedenen festlichen Anlässen wiederkehren.[3] Aber das bleibt vorerst nur eine Einzelheit, und eine direkte Verbindung zwischen der delischen Institution und der römischen dürfte überdies, zum mindesten in dieser Zeit, nicht ganz einfach zu ziehen sein. Also müssen wir uns nach anderer Richtung hin umsehen. Es ist ein monumentales Zeugnis, das ein fast vollkommenes Analogon zu dem römischen Brauch liefert; merkwürdigerweise hat man es bisher übersehen.

Wir meinen eine Grabmalerei aus dem apulischen Ruvo [4], die man auf Grund gewisser Kleinfunde ungefähr um das Jahr 400 anzusetzen haben wird.[5] Dargestellt sind zwei Chöre von je

---

[1] E. Norden, Agnostos Theos 160; U. v. Wilamowitz, ebenda 392; F. Leo, Gesch. d. röm. Litt. 1, 58 Anm. 1; G. Wissowa, RuKdR² 426.

[2] Sibyllinische Blätter 91; dazu F. Leo, Gesch. d. röm. Litt. 1, 57 Anm. 2 und F. Marx, Rhein. Mus. 78, 419.

[3] Th. Homolle, BCH 1882, 23 Zeile 183. 186. 189; C. Robert, Hermes 21, 166 Anm. 1.

[4] F. Weege, Arch. Jahrb. 24, 124 f. Abbildungen bei Raoul-Rochette, Peintures antiques inédites pl. 15; F. Weege, Der Tanz in der Antike 122 f., Abb. 172—173; V. Spinnazzola, Le arti decorative, tav. 81—82; Alinari 39127.

[5] E. Pagenstecher, Röm. Mitt. 27, 104; F. Weege, Der Tanz 112 gegenüber Arch. Jahrb. 24, 130.

27 Frauen oder Mädchen, derart auf den Wänden des Grabraumes verteilt, daß auf jede Langseite 18 Teilnehmerinnen unter Führung eines Kitharöden kommen, auf jede Schmalseite dagegen neun, diesmal mit einem Choregen an der Spitze; auch diese Chöre also gliedern sich in Unterabteilungen zu je neun (neun und $2 \times 9 = 18$ Mädchen), wie das für den römischen bezeichnend war. Die Teilnehmerinnen, mit langem Chiton sowie mit einem großen, Kopf und Oberkörper bedeckenden Umschlagtuche bekleidet, zeigen sich in einem Tanze, den man mit der heute noch in Süditalien üblichen, aber auch in Griechenland und auf Korfu bekannten „*tratta*" verglichen hat [1]: Sich gegenseitig unterfassend führen sie eine Bewegung aus, die sich auf ein gleichmäßiges Vorwärtsschreiten in langer Reihe beschränkt.

Hier besitzen wir in der Tat das denkbar genaueste Vorbild des römischen Brauches. Die Zahl der Mädchen, ihre Tracht, der Kitharöde als *χοροδιδάσκαλος* — alles stimmt mit dem überein, was wir durch Livius erfahren. Und wenn auch der besondere Zug, daß die Teilnehmerinnen der römischen Prozession im Augenblicke des eigentlichen Tanzes und damit auch des Liedvortrages ein Seil ergreifen, keine unmittelbare Entsprechung besitzt, so ist immerhin auf unserer Darstellung dadurch eine engere Verbindung geschaffen, daß die einzelnen Tänzerinnen sich mit verschränkten Händen gefaßt halten und so gleichsam eine natürliche Kette bilden.

Was ergibt sich daraus für den Ursprung des römischen Brauches? Daß die Römer ihn aus Ruvo oder überhaupt aus Apulien übernommen haben, wird niemand annehmen. Aber eine andere Erklärung bietet sich zwanglos dar. Ruvo gehört zu dem Bereiche, innerhalb dessen sich Tarent, die wahrscheinliche Heimatstadt des Livius Andronicus [2], als kulturelles Zentrum ausgewirkt hat. Dort werden wir also den Ursprung des Brauches zu suchen haben. Er wäre demnach bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts nach Apulien vorgedrungen; er wäre weiterhin, unter Mitwirkung eines geborenen Tarentiners, etwa 200 Jahre später nach Rom gekommen.

Die Herkunftsfrage des römischen Parthenion von 207 hätte damit ihre Erledigung gefunden. Bei diesem ersten Ergebnis brauchen wir nicht stehen zu bleiben. Vielmehr muß von Neuem

---

[1] F. Weege, Der Tanz 113f. [2] Zuletzt Ed. Fränkel, l. c. 853.

die Frage aufgeworfen werden, ob sich nicht doch zwischen dem Jungfrauenchor von 207 und dem *carmen* bei dem Säkularopfer von 249 eine Verbindung herstellen lasse. Hier wie dort handelt es sich um einen Kultbrauch tarentinischer Herkunft, und so wird man zum wenigsten die Möglichkeit nicht bestreiten können, daß über diese gemeinsame Herkunft hinaus noch andere Beziehungen bestanden haben. In der Tat läßt sich auch dieser Nachweis erbringen.

Die Säkularfeier des Jahres 249, ebenso wie ihre unmittelbare Nachfolgerin von 146, ist, wie man gesagt hat [1], eine Toten- und Bestattungsfeier gewesen. Sie bezieht sich weniger auf den Beginn des neuen als auf das Sterben und Zuendegehen des alten Säkulum; dementsprechend wurden den Totengottheiten Dis und Proserpina an der *ara Ditis in Tarento* die *ludi Tarentini* gefeiert und nächtliche Opfer unter Absingung eben jenes von Verrius Flaccus erwähnten *carmen* dargebracht. Im Zusammenhange damit ist die allgemeine Feststellung von Bedeutung, daß der Tanz der 27 Mädchen ursprünglich, wie seine Darstellung in dem Grabe von Ruvo zeigt, gleichfalls zum Kreise der Totenfeiern gehört hat. Er wurde zu Ehren des Verstorbenen aufgeführt, der an dieser Stelle beigesetzt war.[2] Auch sonst begegnen wir nicht nur Tanz und musikalischen Darbietungen überhaupt, sondern gerade auch Chören in der Schilderung von Leichenfeiern und -spielen; es genüge dafür, auf die neuesten Zusammenstellungen von L. Malten verwiesen zu haben.[3]

Aber noch entschiedener läßt sich die Verbindungslinie ziehen — so, daß sie geradewegs zu den Gottheiten der Säkularfeier hinführt. Wir erkennen aus dem Bericht des Livius, daß die Mädchenprozession von 207 ursprünglich keineswegs der Juno Regina gegolten hat. Sie ist erst durch ein besonderes Prodigium, den Blitzschlag in ihrem Heiligtum auf dem Aventin, mithereingezogen worden; anfänglich war die Prokuration eines ganz anderen Vorzeichens, des Zwitter von Frusino, beabsichtigt (Liv. 27, 37, 5). So daß zu fragen bleibt, welcher anderen Gottheit der Chor ursprünglich sein Lied gesungen hat oder richtiger: es hat singen wollen; denn zur Ausführung der heiligen Handlung selbst ist es ja nicht gekommen.

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 430f.; Gesamm. Abhandl. 202.

[2] F. Weege, Archaeol. Jahrb. 24, 135.

[3] Röm. Mitt. 38/39, 314f.; 318f. (Etrurien).

Daß man die Sühnung eines Zwitterprodigiums durch eine Prozession von 27 Mädchen zu erreichen hoffte, kehrt in einer Reihe von Fällen wieder (außer Liv. 31, 12, 9 vergl. Obsequ. 27[a]; 34; 36; 48; 53; Phlegon, mir. 10, vv. 16f.; 24f.; 52).[1] Auch da ist die Prokuration — wohl in Nachahmung des Vorganges vom Jahre 207 und 200 — gelegentlich mit einem Opfer an Juno Regina verbunden.[2] Daneben — und das ist von besonderer Bedeutung — erscheint der Mädchenchor zusammen mit gewissen Kulthandlungen im Dienste chthonischer Gottheiten. Genannt werden Spenden an Ceres oder Proserpina (Obseq. 53, vergl. 43, 46; Phleg., mir. 10 vv. 10f.; 20f.; 30f.), eine *supplicatio* für Proserpina allein (Phleg., mir. 10 vv. 24f.) sowie das Opfer eines schwarzen Stieres für Dispater (Phleg., mir. 10 vv. 37f.). Wir erkennen also eine enge und wiederholte Verbindung nicht nur mit den chthonischen Göttern überhaupt (vgl. auch Phleg., mir. 10 vv. 62), sondern gerade auch mit denen, welchen die Säkularfeier galt; für Dispater mag noch an die Besonderheit erinnert werden, daß jenes Stieropfer für ihn auch bei dieser Feier bezeugt ist (Valer. Max. 2, 4, 5; Zosim. 2, 3, 3). Daß in der Verbindung des Mädchenchores mit den Unterweltsgottheiten das Ursprüngliche zu suchen ist, muß schon die Tatsache lehren, daß der gleiche Chor, wie bereits gesagt, in Ruvo und damit wohl auch in Tarent zum Totenritus gehört hat. Dem entspricht es, daß Diels noch in einer Reihe von anderen Fällen eine alte und ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Drei- und Neunzahl sowie ihres Produktes, der 27, mit den chthonischen Kulten aufzeigen konnte.[3]

Die Verknüpfung der dreimal neun Mädchen mit den Unterirdischen ist also die denkbar engste. Damit drängt sich eine neue Folgerung auf. Verrius Flaccus berichtet uns zwar nur, daß bei der Feier von 249 ein *carmen* gesungen wurde, nicht aber, in welcher Form dies geschah; von einem Chor wird bei ihm also nicht gesprochen. Gleichwohl kann dieses Lied nur auf diese Art vorgetragen worden sein. Man denke etwa an das Opfer für Demeter in Mykonos ἐπ' ᾠδῇ (Dittenb., Syll.[2]

[1] Erklärt von H. Diels, l. c. 38f.; 49f. [2] H. Diels, l. c. 52f.

[3] l. c. 39f. — Seinen Beispielen hinzuzufügen ist Il. 16, 785, wo Patroklos unmittelbar vor seinem Tode in dreimaligem Ansturme je neun Gegner erschlägt:

τρὶς μὲν ἔπειτ' ἐπόρουσε θοῷ ἀτάλαντος Ἄρηι,
σμερδαλέα ἰάχων, τρὶς δ' ἐννέα φῶτας ἔπεφνεν.

615, 10), wo es sich zugestandenermaßen um einen Chor gehandelt hat.[1] Oder an das augusteische Säkularlied, das von den Doppelchören der 27 Knaben und Mädchen *sacrificio perfecto* gesungen worden ist (CIL 6, 32 323 Z. 147). Geben wir aber zu, daß auch das erste Säkularlied in dieser Form vorgetragen wurde, so ist von da aus kein weiter Schritt mehr zu der Behauptung, daß der Chor von 249 nach Art dessen von 207 zusammengesetzt war, daß er also gleichfalls aus dreimal neun Mädchen bestanden hat.

Die Bestätigung dafür erbringt eine Tatsache, deren Bedeutung bisher noch nicht genügend hervorgehoben worden ist. Wir sehen, daß die Jungfrauenprozession zu Ehren der Juno Regina sowohl im Jahre 207 wie auch 200 auf Veranlassung der Decemvirn erfolgt, wie wir das für eine Handlung des *graecus ritus* erwarten müssen. Dagegen ist die erste uns überhaupt bekannte Anordnung einer solchen Prozession — jene nämlich, die die Sühnung des Zwitters von Frusino herbeiführen sollte und unserer Ansicht nach dem Dis und der Proserpina galt — auf Befehl der *pontifices* erfolgt (Liv. 27, 37, 7). Sie hätten also dem griechischen Brauch zum ersten Male in Rom Eingang verschafft. Ein solches Ergebnis wäre zum mindesten äußerst auffällig. Der Vorgang fände dagegen eine durchaus befriedigende Erklärung, wenn ein gleicher Mädchenchor dem Dis und der Proserpina bereits früher einmal, also bei der Säkularfeier von 249, sein Lied gesungen hätte; diese Feier verdankte ja der Befragung der Sibyllinen durch die Decemvirn ihre Einführung. Die *pontifices* hätten dann auf einen bereits bestehenden griechischen Ritus zurückgegriffen und lediglich seine Anwendung auch bei dem Zwitterprodigium von 207 verfügt. —

Es liegt nun der Versuch nahe, auch für den letzten Punkt von Cichorius' Aufstellungen, die Autorschaft des Livius Andronicus, eine Bestätigung zu erbringen. Entscheidend ist hier das Zeugnis des Livius, das zunächst dafür zu sprechen scheint. Aber ein Einwand bleibt hier nach wie vor zu widerlegen. Man vermag nicht recht einzusehen, warum der Historiker an der Stelle 31, 12, 10 mit Umgehung des Nächstliegenden sich auf ein sehr viel älteres Lied bezogen hätte. Und dies um so weniger,

[1] U. v. Wilamowitz bei E. Norden, Agnostos Theos 392.

als das Lied von 207, das gleichfalls mit der Darbringung eines Geschenkes an Juno Regina verknüpft war und ebenso, wenigstens ursprünglich, die Prokuration eines Androgynos darstellte, mit dem von 200 eine sehr viel weitergehende Übereinstimmung aufweist als mit dem Säkularlied, das an zwei ganz andere Gottheiten gerichtet war und auch einer anderen Ursache seine Aufführung verdankte.

Demgegenüber gibt es einen Gesichtspunkt, der zweifellos zugunsten von Cichorius' Ansicht angeführt werden darf und den er auch schon selbst in diesem Sinne erwähnt hat. Wir meinen die Tatsache, daß Livius, kurz bevor er das *patrum memoria* verfaßte Lied des Livius Andronicus erwähnt, zweimal sich ausdrücklich auf die Ereignisse von 207 bezieht, hier aber sich eines anderen und unmißverständlichen Ausdruckes bedient: (27, 12, 8) *ante omnia abominati semimares iussique in mare extemplo deportari, sicut p r o x i m e C. Claudio M. Livio consulibus deportatus similis prodigii fetus erat.* — (9) *decemviri ex libris res divinas easdem, quae p r o x i m e secundum id prodigium factae essent, imperarunt.* Man sieht: Hier ist sich Livius des geringen Zeitabstandes der beiderseitigen Ereignisse durchaus bewußt. Demnach hat man sicherlich ein Recht zu der Folgerung, daß, wenn man vielleicht auch annehmen könne, er habe sich irgendwann einmal über die Größe dieses Abstandes täuschen können — daß dies gerade an unserer Stelle das Unwahrscheinlichste wäre, wo er des Richtigen unmittelbar zuvor Erwähnung getan hatte. Nicht daß er sich einmal im Ausdruck vergriffen hätte, sondern daß er es gerade an dieser Stelle getan hat, bliebe eine Unbegreiflichkeit, die durchaus nach einer Erklärung verlangte.

Demnach stände uns nur der Ausweg offen, daß Livius in der Tat ein von dem im Jahre 207 vorgetragenen verschiedenes Lied meine — ein Lied, das eine nicht ganz unerhebliche Spanne zurückliegen müßte. Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Auffassung durch unser bisheriges Ergebnis eine weitere Stütze erlangt hat. Denn wenn wir, von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, gezeigt haben, daß ein Chor von 27 Mädchen bereits bei der Säkularfeier von 249 aufgetreten war, so liegt es nahe, die Bemerkung des Livius auf dieses Ereignis, das er in seiner verlorenen Darstellung so gut wie sicher berichtet hatte, zu deuten — oder anders ausgedrückt: mit Cichorius den Livius

Andronicus als den Verfasser des ältesten Säkularliedes zu betrachten.

Wir möchten in diesem Sinne unseren Entscheid treffen, verkennen jedoch nicht, daß eine restlos befriedigende Lösung damit nicht gegeben ist. Aber auch, wenn man der Autorschaft des Livius Andronicus nicht zustimmen sollte, bleibt gleichwohl die Tatsache bestehen, daß bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts ein griechischer Chor in Rom aufgeführt wurde. Und diese Tatsache scheint uns bedeutsamer als die Frage nach dem Autor. Denn ein solcher Chor konnte in dieser Zeit — weniger als ein Jahrzehnt vor dem Epochenjahr 240 — kaum anders als in griechischen Maßen gedichtet sein. Wir kommen also darauf, daß bereits einige Zeit, bevor die lyrischen Versmaße in den Cantica des Dramas erscheinen, sie auf römischem Boden heimisch gewesen sein müssen. Wichtig ist dabei die Feststellung, daß die Übertragung durch Vermittlung des Kultes geschehen ist. Denn auch von einem anderen griechischen Maße, dem katalektischen trochäischen Tetrameter, der als trochäischer Septenar gleichfalls schon in vorliterarischer Zeit von Rom übernommen wurde, hat E. Fränkel[1] den Nachweis erbracht, daß zum mindesten einer der Wege, auf denen der Vers eingedrungen ist, über den Kult geführt hat. Es waren die Lieder der Soldaten im Triumphzuge, wo der Septenar, sicherlich schon in sehr alter Zeit, seine erste Verwendung fand. Wenn wir an anderem Orte[2] daneben einen zweiten Weg aufgezeigt zu haben hoffen, wobei die oskisch-kampanische Atellane den Vermittler gespielt hat, so werden unsere späteren Untersuchungen noch zeigen, daß wir auch mit ihr uns in der Sphäre des Kultlichen befinden.

2.

Die kulturelle Einheit Italiens, die eine Folge der politischen Einigung unter römischer Herrschaft ist, bedeutet erst eine relativ späte Stufe der Entwicklung. Davor liegt eine Reihe lokal und stammesmäßig differenzierter Einzelkulturen, die, je weiter man zurückgeht, ein um so vielfältigeres Bild ergeben und in ihrer Besonderheit verstanden werden müssen,

[1] Hermes 62, 357f. [2] Glotta 19, 24f., bes. 46f.

wenn man nicht Gefahr laufen will, das Wesentliche des geschichtlichen Prozesses zu übersehen.[1]

Es ist klar, daß diese Vielfältigkeit sich nicht nur in den sprachlichen und archäologischen Denkmälern spiegelt, sondern auch in der Geschichte der Religion und des Kultes. Wenn es noch vor nicht allzu langer Zeit üblich war, die italischen Religionen als bloßen Annex der römischen zu betrachten, so ist in jüngster Zeit dadurch eine Änderung eingetreten, daß man mehr und mehr die überragende Bedeutung der Etrusker für die ältesten Epochen erkannt hat. Die Fragestellung darf sich jedoch nicht auf diese einzige Richtung beschränken. Sondern nunmehr tritt die Aufgabe an uns heran, nach der Bedeutung auch der anderen Stämme zu fragen — vor Allem nach der des großen Rivalen Roms: des oskisch-sabellischen Stammes. Dazu bietet sich in dem von uns behandelten Fall eine erste Gelegenheit.

Denn nicht weniger bedeutsam als die bisherigen Folgerungen, die sich uns an Hand des ersten Säkularliedes von 249 ergeben haben, wird der Ertrag sein, wenn wir uns nunmehr von der speziellen Blickrichtung auf die römischen Verhältnisse losmachen und versuchen, unser Ergebnis in den Zusammenhang der italischen Geschichte überhaupt einzuordnen.

In dem bereits frühzeitig hellenisierten[2] Apulien einem Chor nach griechischer Art bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts zu begegnen, darf nicht wundernehmen. Um so mehr muß ein anderer Umstand hervorgehoben werden. Weege hat unser Fresko, obwohl inmitten des messapischen Sprachgebietes und in einer Stadt gefunden, die diesen Charakter trotz ihrer griechischen Münzaufschriften nicht verleugnen kann[3], zur oskischen Grabmalerei gestellt.[4] Sicherlich mit Recht, mag es auch zunächst näherliegen, wenn schon an die Herübernahme eines fremden Vorbildes, so an die eines griechischen zu denken.

[1] Dazu U. v. Wilamowitz, Rivista di filologia 1926, 3f.; Erinnerungen 260; Gesch. der Philol. 73.

[2] Th. Mommsen, Unterital. Dial. 89f.; E. Pais, Italia antica 1, 314f.; für Ruvo vgl. M. Mayer, Röm. Mitt. 19, 221; E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I², 396.

[3] Zu dem Namen der *Rubustini*, *Ῥυβαστῖνοι* vgl. W. Schulze, Z. Gesch. latein. Eigenn. 46; H. Krahe, Die alt. balkanillyr. geogr. Namen 45; 70; 104. Vgl. M. Mayer, Apulien 370; Not. scav. 1908, 86f.

[4] Vorsichtiger E. Pagenstecher, Röm. Mitt. 27, 123. Doch vgl. E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung d. Griech. 2, 797.

Aber dagegen spricht bereits der ganz ungriechische Charakter unserer Darstellung: das Überschneiden des Konturs der Einzelfiguren, der dadurch hervorgerufene Eindruck von Geschlossenheit und Masse, zugleich die ornamentale Gestaltung des Ganzen, nicht nur in der fast schablonenmäßigen Wiederholung der gleichen Figur, sondern auch darin, daß die hellen Besatzstreifen auf dem Hintergrund der dunklen Gewänder sich wie ein regelmäßiges, in dieser Regelmäßigkeit gewolltes Muster ausnehmen.[1] Dagegen spricht auch, wie schon von Weege[2] früher betont, das Fehlen einer alten Grabmalerei im griechischen Unteritalien. So wird man ihr Auftauchen in Ruvo als Eindringen einer einheimisch-italischen Sitte und unser Fresko selbst als das Werk eines oskischen Künstlers zu verstehen haben.

Auf Grund dieses Ergebnisses muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht zur Entstehungszeit dieser Grabmalerei die apulischen Osker selbst, sei es von Tarent direkt oder durch Vermittlung der Messapier, die Kenntnis solcher Chöre empfangen haben. Freilich bedürfte diese Annahme zunächst einiger Vorbehalte. Denn mag auch mit Recht unsere Darstellung als das Werk eines oskischen Künstlers gelten, vorerst müßte damit gerechnet werden, daß es sich lediglich um die Wiedergabe eines in Ruvo heimischen Brauches handelt. Aber eine Tatsache weist in eine andere Richtung: Die Mädchen selbst tragen oskische Tracht, das große rechteckige Umschlagtuch und vor Allem das Untergewand mit den bis zu den Füßen reichenden Vertikalstreifen[3]; das Gleiche gilt auch für die männlichen Gestalten mit ihren weißen, durch rote Borten verzierten Linnenröcken.[4] Also sind es Osker, die der Künstler in dem messa-

---

[1] Eine ausführlichere Erörterung der stilgeschichtlichen Fragen kann in diesem Zusammenhang natürlich nicht gegeben werden. Immerhin wird das Gesagte durch einen Vergleich mit griechischen Darstellungen ähnlicher Art deutlicher werden: Polledrarahydria aus Vulci bei Inghirami, Vasi fittili 3, tav. 254; Journ. Hell. Stud. 1894, Taf. 7; Korinthische Amphora des Brit. Mus., abgeb. Wien. Vorlegebl. Taf. 2; vgl. G. Körte, Studien Brunn 28 Anm. 42; Attischer Krater aus Falerii bei Furtwängler-Reichhold Taf. 17—18.

[2] Arch. Jahrb. 24, 141.

[3] F. Weege, Arch. Jahrb. 24, 159f.; weiteres bei M. Lang, Österr. Jahresh. 18, 233f.; 23, 303f.; ich weise noch darauf hin, daß unsere Frauen die „oskische“, nicht die „apulische“ Haartracht tragen (M. Lang, l. c. 307f.).

[4] F. Weege, l. c. 136f., 161. Mit dem Kitharöden unseres Freskos hatte bereits F. v. Duhn, Ann. dell' Inst. 1879, 126f. die Darstellung einer ca-

pischen Ruvo dargestellt hat, und das konnte er nur, wenn die von ihm wiedergegebene Sitte bis zu seinen eigenen Stammesgenossen vorgedrungen war, zum mindesten zu jenem Zweige, der an den nordwestlichen Randgebieten Apuliens Fuß gefaßt hatte.[1]

Auf dem Boden des messapischen Ruvo reichen sich also die griechisch-tarentinische und die beginnende oskische Kultur gleichsam die Hand. Ein Mädchenchor nach griechischer Art erscheint von einem oskischen Künstler dargestellt; er erscheint zugleich als ein fester kultureller Besitz der Osker selbst. Dem entspricht, was sich über den Kult jener Gottheit ausmachen läßt, der in Tarent und in Rom der Chor der 27 Jungfrauen ursprünglich gegolten hat — der Persephone.

Ihrem Namen begegnen wir innerhalb des oskischen Kulturkreises ein einziges Mal. Das paelignische Gedicht aus Corfinium (Planta 254; Conway 216) spricht davon, daß eine Verstorbene *praicime perseponas* gegangen sei, „in das Reich der Persephone", wie man es am Wahrscheinlichsten gedeutet hat.[2] Daß die Übernahme der griechischen Gottheit bereits in früher Zeit erfolgt sei, wird durch die erst aus der sullanischen Epoche[3] stammende Inschrift noch nicht bewiesen. Aber bereits im 3. Jahrhundert zeigen die Münzen der nach den samnitischen Bergen zu gelegenen messapischen Metropole Arpi den Kopf der Göttin.[4] Man möchte glauben, daß ihr Kult nicht nur bei den Messapiern selbst, sondern auch bei ihren oskischen Nachbarn und Gegnern (Liv. 9, 13f.) frühzeitig Fuß gefaßt habe. Diese Ansicht bestätigt sich durch die Beobachtung, daß auch Demeter bereits früh bei den Messapiern Eingang gefunden hat. Unter den messapischen Inschriften in archaischem Alphabet, die F. Ribezzo[5] aus Vieste sul mare (am äußersten Osten des Garganischen Vorgebirges) kürzlich veröffentlicht hat, sind nicht weniger als fünf Weihungen an die Göttin erhalten. Was die Rezeption des Demeterkultes durch die Samniten angeht, so müssen wir hierfür auf einen späteren Abschnitt verweisen.

---

puaner Ciste verglichen (Monum. dell' Insc. 11, 6, 1), was in gleiche Richtung zu führen scheint.

[1] H. Nissen, Italische Landeskunde II 2, 842; 845; M. Mayer, Apulien 85; 356.

[2] R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 660.

[3] F. Leo, Saturn. Vers 65; F. Bücheler, Rhein. Mus. 33, 271f.; Kleine Schriften 2, 334.

[4] B. V. Head, Historia numor. 44.

[5] RIGI 8 (1924) 43f.; vgl. J. B. Hofmann, Indog. Jahrb. 11, 326; 13, 101.

Wenn wir dort nachzuweisen hoffen, daß sie z. B. in Agnone bereits vor der Mitte des 5. Jahrhunderts erfolgt ist, so wird die Deutung des Grabgemäldes von Ruvo auf den Kult der mit der Demeter so eng verbundenen Persephone nicht mehr als gewagt erscheinen.

Ein *chorus Proserpinae* — denn so dürfen wir das Fresko von Ruvo nunmehr bezeichnen — erscheint bei den Oskern bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts, oder mit anderen Worten: er erscheint bei ihnen, lange bevor er in gleicher Gestalt in Rom, durch Livius Andronicus, Eingang gefunden hat. Diese Tatsache verlangt ihre Erklärung.

Dabei darf man auf die Nähe Tarents als auf ein nicht unwichtiges Moment hinweisen. Aber der Kernpunkt der Frage ist damit noch nicht getroffen. Denn unsere Feststellung steht keineswegs vereinzelt da, sondern fügt sich in das Bild ein, das wir auch sonst von dem Nebeneinander der beiden italischen Stämme erhalten. Nicht nur in unserem besonderem Falle, sondern überall, wo es um kulturelle Dinge geht, sind auf lange Zeit hin die Osker Rom gegenüber führend gewesen.

Hier können nur einige wenige Beispiele gegeben werden. Um sich den ganzen Abstand der beiderseitigen Entwicklung zu vergegenwärtigen, würde es schon genügen, die Werke der oskischen Grabmalerei mit dem ältesten Beispiel aus Rom, dem esquilinischen Fresko [1], zu vergleichen. Und was für die Kunst gilt, gilt auch für andere Gebiete. Wenn Cicero von einem Dialog des Tarentiners Nearchos erzählt, in dem neben Platon und Archytas auch der Samnite Pontius, der Vater des Siegers von Caudium, erscheint (Cato mai. 12), so hat man mit Recht bemerkt, daß ein Camillus oder ein Fabricius schwerlich in der gleichen Rolle vorgekommen wären.[2] So darf auch Mommsens Annahme, daß es Anfänge einer oskischen Literatur gegeben habe, als nicht ganz unbegründet gelten, und daß die Römer ihr ältestes szenisches Spiel, die Atellane, von ihrem südlichen Nachbarn erhalten haben, ist von ihnen selbst durch die Bezeichnung als *ludi Osci* anerkannt worden. Aber auch darauf wäre hinzuweisen, daß, wie wir bei anderer Gelegenheit zu zeigen versucht haben, der trochäische Tetrameter zuerst bei den Oskern

[1] E. Pfuhl, Malerei und Zeichnung der Griech. 2, 905f.; Abb. 751. P. Marconi, La pittura dei Romani 11f.; tav. 1.

[2] Th. Mommsen, Unterital. Dialekte 117.

heimisch gewesen ist, ehe er als Septenar bei den Römern Aufnahme gefunden hat.[1]

Von hier aus gesehen, ordnet sich unser Monument in einen neuen, sehr viel umfassenderen Zusammenhang ein als zuvor. Über die Bedeutung eines vereinzelten Zeugnisses zur römischen Literaturgeschichte hinaus wird es zu einem Ausdruck der Entwicklung, den die ältere italische Kultur überhaupt zurücklegen mußte, bevor sie in Rom ihren Höhepunkt erreicht hat.

Liber und Libera

Als Ergebnis der vorangegangenen Untersuchung hat sich uns herausgestellt, daß wir mit einem beträchtlichen Vorsprung der oskisch-sabellischen Stämme gegenüber Rom, insbesondere bei der Rezeption der griechischen Kultur, rechnen müssen. In unserem Falle, der Herübernahme des Persephonekultes, läßt sich das Zurückbleiben Roms noch durch eine andere Beobachtung stützen. Denn die Göttin war, bevor sie um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Rom Aufnahme fand, nicht nur bei den Oskern, sondern auch bei den Etruskern heimisch geworden. Name und Gestalt der *φersipnai* oder *φersipnei* begegnen uns bereits auf den Fresken der Tomba dell' Orco in Corneto und des Veliergrabes in Orvieto, die beide noch dem 4. Jahrhundert entstammen.[2] Damit kommen wir nahe bis an die Zeit der Darstellung von Ruvo heran.

Es bestätigt sich also von einer anderen Seite her, daß Rom seinen Nachbarstämmen gegenüber in der Hellenisierung des Kultes um eine nicht unbeträchtliche Spanne zurücksteht. Zwar liegt es nicht so, daß die griechische Gottheit in unserem Falle, wie wir dies sonst des Öfteren beobachten können[3],

---

[1] Glotta 19, 46f.; ob und inwieweit ein oskischer Jungfrauenchor nach griechischer Art auch griechische Versmaße übernommen habe, darüber ist heute noch nicht einmal eine Vermutung erlaubt.

[2] CIE 5091; suppl. I 406; dazu E. Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk. 33; F. Weege, Etrusk. Malerei, Taf. 62; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 183.

[3] Über den Liber s. u.; anderes habe ich in meiner Untersuchung über „Griechische Götter im alten Rom" (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XXII 1; im Folgenden zitiert als GGiaR) gezeigt.

geradezu durch oskische oder etruskische Vermittlung nach Rom gelangt ist. Aber die Priorität der beiden Nachbarstämme hat dennoch auch im römischen Kulte ihren sichtbaren Ausdruck gefunden — im Namen der Göttin.

Daß der Name der Proserpina, entgegen der antiken, von Varro vertretenen Ansicht (Varro, de l. l. 5, 68; August., de civ. Dei 4, 8; 7, 24; Arnob. 3, 33) kein einheimischer, sondern nur „eine Zustutzung und lautliche Anpassung des griechischen Wortes *Περσεφόνη*“ ist, dürfte heute anerkannt sein.[1] Ebenso auch, daß die Vorstufen der lateinischen Umwandlung innerhalb des Etruskischen zu suchen sind. Denn etrusk. *φersipnai* und *Prosepnai* auf einem Spiegel aus Orbetello (CIL I^2 2, 558 = 11, 6720, 19) zeigen den Weg, den die Entwicklung gegangen ist[2], bis endlich die lautliche Angleichung an *proserpere* ihr den Schlußstein hinzugefügt hat.

Auch hier also ergibt sich ein Bild, das sich in unsere Auffassung aufs Beste einfügt. Indessen, man wird einen Einwand dagegen vorbringen können, und es muß zugegeben werden, daß dieser Einwand ein gewisses Gewicht besitzt. Persephone ist nicht erst im 3. Jahrhundert auf römischem Boden erschienen, sondern bereits im Jahre 496 hat die Trias Ceres, Liber und Libera einen Tempel erhalten[3], bei der, wie die beiden ersten Glieder der Demeter und dem Dionysos, so das dritte, Libera, der Persephone oder Kora entspricht. Also scheint der römische Kult für ihre Einführung gleichwohl die Priorität beanspruchen zu dürfen.

Hier bedarf es einer genaueren Prüfung, denn der Sachverhalt liegt in diesem Falle anders als bisher. Schon der abweichende Name für die griechische Gottheit zeigt, daß es sich um eine verschiedene Schicht in der Rezeption der Fremdkulte handeln

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 310.

[2] E. Fiesel, l. c. 116f; zuletzt G. Devoto, Studi etruschi 2, 315f. Wenn er über eine *contradizione insuperabile fra i dati storici e linguistici* klagt (vgl. S. 317), so hoffe ich, die Schwierigkeiten durch meine Darlegungen beseitigt zu haben.

[3] Das überlieferte Datum ist neuerdings angezweifelt worden von Schur, RE 13, 71f. Danach soll die Einführung des Apollonkultes erst nach der Mitte des 5. Jahrhunderts möglich gewesen sein, die Einführung der Trias also, da auf die Sibyllinen zurückgehend, noch später fallen. Ich glaube, die Berufung auf den Apoll von Veii allein müßte als Gegeninstanz genügen; im Übrigen vgl. GGiaR. 162f.

muß. Denn nicht ist, wie bei Proserpina, die ursprüngliche Bezeichnung (wenn auch in nachträglicher Umformung) erhalten, sondern Persephone trägt von Anfang an einen italischen Namen. In der Tat liegt zwischen der Rezeption der Proserpina auf der einen Seite und der jener Trias auf der anderen ein Zeitraum von über zwei Jahrhunderten. Der gleiche Zeitraum trennt auch sonst [1] — als ein geschichtlicher Hiatus — die Reihe der zur Zeit des ausgehenden Königtums und der beginnenden Republik rezipierten griechischen Götter von einer zweiten, späteren Schicht, die um das Jahr 300 beginnt. Wir sind demnach von vornherein auf eine wesentlich veränderte Situation hingewiesen und werden darum die Frage nach der Priorität des oskischen oder des römischen Kultus gesondert von unseren bisherigen Ergebnissen erörtern. Dabei müssen die anderen Gottheiten der römischen Trias mit herangezogen werden, vor Allen jener, dessen Namen von dem gleichen Stamme gebildet ist — Liber.

1.

Für die bisherige Auffassung [2] ist Liber ein ursprünglich italischer Gott. Zusammen mit Libera habe er eines jener Paare gebildet, die für die altrömische Religion überhaupt charakteristisch seien (vergl. Faunus-Fauna, Cacus-Caca).[3] Erst nachträglich sei er mit Dionysos gleichgesetzt worden. Der Zeitpunkt dafür war in der Einführung der zuvor genannten Trias gegeben; gleichzeitig sei Libera zur griechischen Kore oder Persephone geworden.

Dafür, daß Liber seiner Herkunft nach zu Italien und nicht nach Griechenland gehöre, hat man eine Reihe von Gründen namhaft gemacht. Wenn ihm und seiner Genossin in dem alten Festkalender die Liberalia des 17. März geweiht waren, so beweise dies allein schon, daß wir alteinheimische Gottheiten vor uns haben. Darüber hinaus lasse sich noch erkennen, welcher Art der römische *Liber pater* gewesen sei. Er müsse, ähnlich dem Juppiter Liber, von dem er sich im Laufe der Zeit losgelöst habe, ursprünglich der „Schöpfer und Spender"

[1] G. Wissowa, RuKdR [2] 51.

[2] G. Wissowa bei Roscher 2, 2022f.; Gesammelte Abhandl. 168f.; RuKdR [2] 138; 298f.; Schur, RE 13, 68f.; L. Deubner bei Chantepie de la Saussaye 2, 440.

[3] G. Wissowa, RuKdR [2] 22; 26.

gewesen sein, „der große Naturgott, der alles Leben mit Fruchtbarkeit begabt“. Denn nach Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) habe er Vieh und Äcker mit gutem Gedeihen gesegnet, ebenso die Menschen selbst, deren ehelicher Verkehr bezeugtermaßen unter dem Schutze von Liber und Libera stand (l. c. 6, 9; 7, 2; vgl. auch 3; 16; 4, 11). Mit dieser Seite des Gottes müsse es auch zusammenhängen, wenn man den Knaben an den Liberalia die *toga pura*, die Tracht des Mannes, gegeben habe (Cic., ad Att. 6, 1, 12; Ovid., fast. 3, 771 f.); die Liberalia seien, wie es Mommsen einmal ausgedrückt hat [1], das „Fest des Kindersegens“ gewesen. Schließlich zeige der in ganz Italien, vor Allem in Lavinium, übliche Phalloskult, daß es sich um einen Gott der Fruchtbarkeit handele; geschah doch die lavinische Feier, wie uns bezeugt wird, *pro eventibus seminum*, um die *fascinatio* von den Feldern fernzuhalten (Varro bei August., l. c. 7, 21; vgl. Plin., n. h. 19, 50). Eine spezielle Beziehung auf den Wein dagegen habe Liber erst durch seine Gleichsetzung mit Dionysos erhalten.

Daneben sind für die Liberalia noch zwei andere Bräuche überliefert, von denen man gleichfalls vermutet hat, daß sie zum Kulte des altrömischen Gottes gehören. Einmal die Sitte des *in publico discumbere*, von der Tertullian (Apol. 42) spricht; weiter die Institution, daß die Priesterinnen des Liber, alte Frauen, öffentlich Opferkuchen (*liba*) feilboten, von denen sie auf einem mitgebrachten kleinen Herd das erste Stück dem Gotte opferten (Varro, de l. l. 6, 14; Ovid., fast. 3, 725 f.).

Überblicken wir diese Argumente, die bis in die neueste Zeit ihre Geltung zu behaupten vermocht haben, so können wir uns einer gewissen Verwunderung nicht erwehren, daß man sie nicht umgekehrt als das erkannt hat, was sie in Wahrheit sind — die denkbar bündigste Bestätigung dafür, daß es sich bei Liber von vornherein nur um Dionysos selbst gehandelt haben kann.

Beginnen wir mit einer Einzelheit, dem Feilhalten der Opferkuchen. Wir kennen bei dem Dionysoskult verschiedene Kuchenformen, die in ihm eine Rolle spielen, etwa den *στρεπτός*, der unter den Geschenken genannt wird, die bei den Choen den Kindern gereicht wurden [2], oder das *ἔντριτον*, von dem uns Hesych

---

[1] Röm. Gesch. 1, 161.

[2] G. van Hoorn, De vita atque cultu puerorum, Diss. Amsterd. 1909, 84 f.; L. Deubner, Archaeol. Jahrb. 1927, 185.

berichtet.[1] Von dem Brauch, den Opferfladen (*πέλανος*) zu verbrennen, erfahren wir bei anderer Gelegenheit: Eurip., Ion 706; Troad. 1063; Hel. 1334; Aristoph., Plut. 661 — um nur einige Stellen zu nennen. Bei der römischen Sitte könnte es sich demnach um eine ursprünglich griechische handeln [2], und in der Tat ist es für Ovid ausgemacht, daß sie mit Dionysos zusammenhängen müsse (fast. 3, 727 f.). Die bündigste Bestätigung liefert Varro, wenn er von den *sacerdotes Liberi anus edera coronatae* spricht. Denn unmöglich läßt sich in dem Efeu das Symbol des Dionysos übersehen. Im Besonderen kennen wir es aus dem attischen Kulte *ἐν Λίμναις*, wo die *γεραῖραι* oder *γέραραι*, die „Ehrendamen", der Basilinna in ihren priesterlichen Funktionen zur Seite standen.[3] Diese *γεραῖραι* erscheinen auf den Vasenbildern im Efeuschmuck, wie sie vor dem Bilde des Gottes den Wein mischen.[4]

Nicht anders steht es mit dem öffentlichen Gelage. Es genüge, an die Schilderung, die Aristophanes von dem Choenfeste gibt (Ach. 1000 f.; 1084 f.), zu erinnern. Der *βασιλεύς* lädt zum öffentlichen Schmause und sorgt für alles Nötige: Ruhelager, Kränze, Salben und *πόρναι*. Auch da spielen wiederum eine Reihe von Gebäcken und Kuchen eine Rolle (Ach. 1092)

ἄμυλοι, πλακοῦντες, σησαμοῦντες, ἴτρια.

Auch bei dem anschließenden Wettrinken wird ein solcher Preis verliehen (Phanodemos fr. 13, FGH 1, 368).

Ebenso sind mit den dionysischen Festen die Knaben und überhaupt die Jugend aufs engste verbunden. An den Lenaeen veranstaltet der *βασιλεύς* einen Agon der Epheben (CIA 3, 1160), an den Choen erscheinen die Kinder von drei Jahren aufwärts bekränzt [5], und die Lehrer laden ihre Schüler ein, von denen sie soeben ihr Honorar erhalten haben (Athen. 10, 437 D.). Anderes, bei dem die Knaben im Mittelpunkte stehen, hat G. van Hoorn zusammengestellt;[6] es genüge hier, darauf verwiesen zu haben. Daß man in Rom die heimische Sitte der Anlegung der Toga

---

[1] Chr. A. Lobeck, Aglaophamos 2, 1070. [2] Orth, RE 11, 2095.

[3] Demosth., c. Neaer. 78; Poll. 8, 108; Hesych. Etym. Magn. Harpokr. s. v. *Γεραραί.* Zur Namensform vergl. W. Schulze, Quaest. ep. 501 f.

[4] A. Frickenhaus. Lenäenvasen (Berl. Winkelm. Progr. 1912) 12; W. Wrede, Athen. Mitt. 53, 81; vgl. 86 Abb. 3.

[5] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 672; Hiller von Gärtringen, RE 1, 2373.

[6] l. c. 83—90.

durch die Knaben auf die Liberalia verlegt hat, scheint sich demnach aufs Beste in den Kreis der griechischen Bräuche einzufügen.

Endlich der Fruchtbarkeitsgott. Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) spricht von ihm als dem, *quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum vinum tenet, verum etiam seminibus animalium praefecerunt.* Ein Recht, daraus auf eine besondere Funktion des Liber zu schließen, die ihn von Dionysos unterscheidet und seinen italischen Charakter beweisen könnte, besitzen wir nicht. Denn schon längst hat man bemerkt [1], daß dem ersten Teile eine Bemerkung des Plutarch genau entspricht (de Iside et Osiride 35): *ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων*

δενδρέων δὲ νομὸν Διόνυσος πολυγαθής
αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας.

Daß diese Beziehung zur Vegetation nicht vereinzelt dasteht, beweist die Bezeichnung des Dionysos als *πολυγάθεα καρπὸν ἀέξων* (Orph. hymn. 49, 4) und als *ἀεξίφυτος* (Nonn. 7, 304). Weiter gehört hierher die Bemerkung des Aelian (var. hist. 3, 41): *Ὅτι τὸ πολυκαρπεῖν οἱ ἀρχαῖοι ὠνόμαζον φλύειν. ἐντεῦθεν τὸν Διόνυσον Φλέωνα ἐκάλουν καὶ Προτρύγαιον καὶ Σταφυλίτην καὶ Ὀμφακίτην καὶ ἑτέρως πως διαφόρως* — dann auch der Dionysos *Φλεύς* (Herodian. 1, 400, 27 L.), *Φλέως* in Ephesos (Wood, Discov. at Ephes. inscr. city nr. 13), *Φλέω· Διονύσου ἱερόν* bei Hesych und das Zeugnis des Plutarch für den Dionysos *Φλοῖος* (Symp. 5, 8, 3).

Was schließlich die Verehrung des Liber im Phallos angeht, sein Umzug zu Wagen durch die gesamte Feldmark und seine Bekränzung durch eine Matrone auf dem Markt, wie sie uns samt den *verba flagitiosissima* Varro (bei August., De civ. Dei 7, 21) für Lavinium berichtet, so stehen für Dionysos eine Fülle ähnlicher Zeugnisse zu Gebote.[2] Allgemein äußert sich darüber Plutarch., de cup. div. 8 (*ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ φάλλος*); berühmt ist die Szene in Aristophanes' Acharnern mit der Nachbildung eines phallischen Kultliedes (261 f.); von den Phallophoren in Sikyon

---

[1] F. A. Voigt, Roscher I 1, 1060.

[2] F. A. Voigt, l. c. 1062 f.; Preller-Robert, l. c. 1, 712 Anm. 4; Kern, RE 5, 1042; für Athen sind die Zeugnisse umfassend behandelt von E. Buschor, Athen. Mitt. 53, 48 f.

und Delos sowie ihren φαλλικά spricht Semos bei Athen. 14, 621 F f. Über den Phallos in Argos vergl. Herodot. 2, 49, auf Rhodos Athen. 10, 445 B, in Athen CIA 2, 321 b 7; die Kolonisten von Brea mußten alljährlich einen Phallos nach Athen liefern (Dittenb., Syll.[2] 19 a). Ein Dionysos Φαλλήν erscheint in Methymna Paus. 10, 19, 3; ein Dionysos ἐνόρχης auf Samos und Lesbos (Hesych; Lykophr. 212 u. Schol.); ein Dionysos χοιροψάλας bei Polemon fr. 72, FGH 3, 135; Schol. Aisch. Pers. 1054. Wegen der Neckereien bei der lavinischen Prozession mag auf den gleichen Brauch bei den Choen (ἐπὶ τῶν ἁμαξῶν) verwiesen werden.[1]

Ein kleiner Unterschied scheint insofern zu bestehen, als gewöhnlich der Phallos des Dionysos in einem κανοῦν herumgetragen wurde, Varro aber für Lavinium eine Wagenprozession bezeugt (*turpe membrum . . . plostellis impositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur*). Aber für Delos hat es R. Vallois[2] sehr wahrscheinlich gemacht, daß das ἄγαλμα des Dionysos, das auf einem Wagen in der Festprozession mitgeführt wurde, ein Phallos gewesen ist.

Es bleibt noch ein letzter Punkt zu besprechen — die Behauptung, daß Liber erst durch die Gleichsetzung mit Dionysos eine spezielle Beziehung zum Weinbau erhalten habe. Auch hier steht uns ein Zeugnis zur Verfügung, das das Gegenteil mit einiger Sicherheit zu erweisen vermag: die hocharchaische, wohl noch aus dem 6. Jahrhundert[3], also der Zeit vor der angeblichen ersten Einführung der Dionysos stammende faliskische Ceresinschrift (CIE 8079). Auf die zahlreichen in ihr enthaltenen Rätsel[4] brauchen wir nicht einzugehen, uns interessiert nur die erste Zeile, die nach Herbigs letzter Lesung[5] so lautet: *ceres : far me[l ferc]tom : l[o]uf[om] ui[ctu]m : [dou]iad* „Die Erde (Ceres) soll Speltmehl, Honig, Gerstenfladen, Weizenkuchen zum Leben spenden!“ Dagegen hat man eingewandt[6], daß Ceres volle Scheunen, aber nicht fertige Kuchen, auch keinen Honig gebe. Daß dieser Einwand ihren göttlichen Wirkungskreis zu eng faßt, daß Ceres sehr wohl als die Spenderin dieser

---

[1] Die Zeugnisse bei L. Deubner, Arch. Jahrb. 1927, 176.

[2] BCH 46, 94 f.; L. Deubner, l. c. 175.

[3] Zur Datierung Gamurrini bei G. Herbig, Tituli Faleriorum veterum p. 22 (r. Sp. ob.); vgl. G. Herbig, Glotta 12, 232.

[4] Die Literatur jetzt bei E. Stolte, Glotta 57, 106.

[5] Glotta 12, 233.

[6] Th. Vetter, Glotta 14, 27 f.

Dinge verstanden werden kann, werden wir später bei der Besprechung der Anna Perenna sowie der Flora und des ihr geltenden Festes, des Florifertum, noch sehen. Aber daß der Ansatz **loufom* für *lībum* „Gerstenfladen“ sehr fraglich, ja unmöglich ist, beweisen die Parallelen aus den anderen indogermanischen Sprachen: got *hlaifs*, ahd. *hleib*, *leib*, altbulg. *chlěbъ*, die auf einen Ansatz falisk **loifom* führen müßten; die Annahme einer „umgekehrten Schreibung“[1] bedeutet demgegenüber eine Verzweiflungsauskunft. So will uns die von Th. Vetter vorgeschlagene und begründete Herstellung: *l[o]u̯f[ir] vi[no]m [dov]i̯ad* „*Liber vinum duit*“ als schlagend erscheinen. Damit wäre bereits für das 6. Jahrhundert eine Beziehung des Liber zum Weine gegeben. Und dem, was zunächst nur für Falerii gilt, wird man auch für das benachbarte Rom eine Bedeutung nicht absprechen dürfen.

Dazu kommt, daß für den dortigen Kult ein Brauch bezeugt ist, der den Eindruck größter Altertümlichkeit macht: Paul. Fest. p. 319 M. *sacrima appellabant mustum, quod Libero sacrificabant pro vineis et vasis et ipso vino conservandis; sicut praemetium de spicis, quas primum messuissent, sacrificabant Cereri.* Wenn das *praemetium* anerkanntermaßen zum ältesten Kult der Ceres gehört[2], so wird das Gleiche auch für die *sacrima* des Liber der Fall sein; daß es sich um einen späten Brauch handeln müsse[3], ist demgegenüber nicht einzusehen. Denn daß ein recht altes Wort vorliegt, wird schon durch die ohne Analogie dastehende und vorläufig noch nicht ganz durchsichtige Stammbildung[4] nahegelegt. Und was für das Wort gilt, darf auch für den Ritus gelten, den es bezeichnet.

Überblicken wir das bisherige Ergebnis, so müssen wir feststellen, daß kein einziges der Argumente, die für die Existenz eines einheimischen Gottes Liber angeführt worden sind, sich als beweisend herausgestellt hat. Im Gegenteil: Wenn sie für irgendeine Tatsache sprechen, so eher für etwas ganz Anderes — die völlige Identität des römischen Gottes mit Dionysos.[5]

---

[1] G. Herbig, Tit. Fal. vet. 24. [2] G. Wissowa, RuKdR² 194.

[3] G. Wissowa, RuKdR² 302.

[4] M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.⁵ 221. [Wenn *brūma* (aus **breχu̯imā*: K. Götze, Indog. Forsch. 41, 117) sprachlich und sachlich (zuletzt E. Norden, Die Geburt des Kindes 18 Anm. 4) *dies brevissima* bedeutet, so könnte *sacrima* einem *sacerrima* entsprechen. Korr. Not.]

[5] An dieser Auffassung muß ich auch gegenüber der Behauptung Wissowas (bei Roscher II 2, 2023) festhalten, wonach durch Plinius, nat. hist. 28, 39 ein

Damit gewinnt die alte und auch von ihren Gegnern als „bestechend“ [1] anerkannte Auffassung, wonach es sich bei dem Namen des Liber lediglich um eine Übersetzung des griechischen *Λυαῖος*, *Λύσιος* oder *Ἐλευθέριος* handelt [2], wiederum an Bedeutung.

Diese Ansicht würde freilich, wie man gleichfalls bereits bemerkt hat [3], voraussetzen, daß Juppiter Liber, in dessen Beiname dieselbe Bezeichnung wiederkehrt, mit Zeus *Ἐλευθέριος* identisch gewesen sei. Denn an einer gegenseitigen Beziehung der beiden römischen Gottheiten kann ebensowenig gezweifelt werden wie an der der beiden griechischen. Überdies kehrt dieses Nebeneinander bei den benachbarten Sabinern wieder, wo neben der Verehrung des Liber (Serv. in Verg., Georg. 1, 7) eine solche des gleichnamigen Juppiter erscheint (Dessau 3065). Man hat gegenüber seiner Identifizierung mit Zeus *Ἐλευθέριος* behauptet, daß damit „wohl kaum das ursprüngliche Wesen des Kultes“ getroffen werde. In dem Adjektivum *liber* liege hier vielmehr „der Begriff der schöpferischen Fülle“, und darum habe der von dem höchsten Gott zu selbständigem Dasein losgelöste Liber nachmals mit dem Dionysos identifiziert werden können.[4]

Gehört nun Liber wirklich zu *libare*, *λείβω*, *λοιβή*, demnach zu einer Wurzel **leib-*, wie man dies gemeint hat? [5] Wir glauben, daß diese Auffassung sich so bündig wie möglich widerlegen läßt. Die oskische Inschrift Planta 206, Conway 191 gibt uns *Júveís Lúvfreís* Gen. Sing., worunter niemand Anderes verstanden werden kann als Juppiter Liber — der Gott also, der nach Wissowas Ansicht unserem Liber den Namen gegeben haben soll. Zur Bestätigung genüge es, an die Verehrung dieses Juppiter in der unmittelbaren Nachbarschaft zu erinnern, wo er außer bei den Sabinern noch bei den Vestinern (CIL 9, 3513) und den Campanern (CIL 10, 3786) begegnet. Also ist der Name zu falisk *loferta*, osk. *lúfrikúnúss*, päl. *loufir*, lat. *liber*, gr. *ἐλεύθερος* [6] zu stellen. Und damit scheidet jede Möglichkeit aus, den Juppiter

---

selbständiger italischer Phalloskult erwiesen sei. Ich habe die Frage an anderem Orte behandelt: GGiaR 48f., besonders 51f.

[1] G. Wissowa, RuKdR [2] 299.

[2] Graßmann, Kuhns Zeitschr. 16, 107; V. Hahn, Kulturpfl. u. Haust.[8] 73; O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. St. Rom 2, 209f.; R. Reitzenstein, Epigr. u. Skolion 216.

[3] G. Wissowa, RuKdR [2] 120.

[4] G. Wissowa, RuKdR [2] 120; Roscher II 2, 2022f.; Schur, RE 13, 68.

[5] F. Muller, Altital. Wörterb. 234.

[6] F. Bücheler, Lexic. Italic. XVI; F. Muller, l. c. 245; A. Ernout, Les éléments dialectaux 57.

Liber und unseren gleichnamigen Gott als einen altitalischen Herrn und Spender der schöpferischen Fülle zu deuten.

Das sprachliche Ergebnis wird durch die literarischen Zeugnisse bestätigt. Zweimal wird der Name des Juppiter Liber durch Ἐλευθέριος wiedergegeben (Mon. Anc. gr. 10, 11; CIL 3 Suppl. 14203 [3]); daneben steht die Bezeichnung als Juppiter Libertas (CIL 11, 657; 14, 2579; Mon. Anc. 4, 6) und als Juppiter Liberator (Tac., Ann. 15, 64; 16, 35; Fast. Philoc. 13. u. 18. Okt.), die nicht mißverstanden werden kann und zeigt, daß der Gott mit dem griechischen identisch war. Wenn sich darüber hinaus noch anführen läßt, daß sich von Juppiter eine Freiheitsgöttin Libertas zu selbständiger Existenz losgelöst hat[1], so sehen wir nichts mehr, was gegen unsere Deutung noch eingewandt werden kann.

Ähnlich steht es mit dem Liber. In Betracht kommt hier das alte Bild des Marsyas auf dem Forum, von dem Münzbilder und die sog. Anaglypha Traiani zeigen, daß es sich um einen schlauchtragenden Silen gehandelt hat.[2] Damit wurde schon immer die Notiz verbunden, wonach Liber das *signum liberae civitatis* gewesen sei: *in liberis civitatibus simulacrum Marsyae erat, qui in tutela Liberi patris est.* So Servius zu Verg., Aen. 3, 20; entsprechend heißt es zu 4, 58 von dem Gotte, er sei *apte urbibus libertatis . . deus; unde etiam Marsyas, eius minister, est in civitatibus in foro positus libertatis indicium, qui erecta manu testatur nihil urbi deesse.* Daß die Sitte erst jung sei, beweist das Vorkommen des Marsyasbildes auf kaiserzeitlichen Münzen von Städten des Ostens keineswegs. Damit entfällt für uns jede Notwendigkeit, darin, daß man den Liber mit der Libertas zusammenbrachte, nur eine „ganz oberflächliche mythologische Spielerei“ zu sehen. Im Gegenteil: Dieser Tatbestand ordnet sich aufs Beste in unser bisheriges Ergebnis ein; zudem wird durch die Gestalt des Silens eine unverkennbare Beziehung zu Dionysos gegeben, die um so bedeutsamer ist, als er selbst ähnlich wie Zeus Ἐλευθέριος als Befreier und Retter, auch als der Gewährer der bürgerlichen Freiheit erscheint.[3]

Der Zusammenhang des Liber mit dem gleichnamigen Juppiter ist also weit entfernt, die ursprüngliche Identität mit

---

[1] G. Wissowa, RuKdR [2] 138.

[2] H. Jordan, Topogr. d. St. Rom I 2, 264f.; 403; Bursians Jahresber I 1873, 755f.; Jessen b. Roscher II 2, 2444f.

[3] O. Gruppe, Griech. Mythol. 1432 Anm. 3.

Dionysos zu widerlegen. Vielmehr muß sie geradezu als Zeugnis für die Gleichung Liber = Ἐλευθέριος angeführt werden. Im Namen des italischen Dionysos liegt also eine Beziehung zu dem des höchsten Gottes, wie sie nicht nur in Ἐλευθέριος, sondern auch in Διό-νυσος selbst, dem „Sohn des Zeus", zutage tritt.[1] Daß man auch sonst auf römischer Seite eine Verbundenheit mit Juppiter empfunden hat, geht aus dem Datum der Liberalia hervor, die unmittelbar auf die Iden des März, also auf einen Juppitertag, folgen (17. März). Sehr viel schwieriger dagegen ist eine andere Frage. Der Beiname des Ἐλευθέριος begegnet zwar bei Zeus in einer ganzen Reihe von Belegen[2], aber für Dionysos nur zweimal.[3] Sonst heißt dieser Gott — mit einer einzigen, gleich zu besprechenden Ausnahme — immer Ἐλευθερεύς und bedeutet hier gar nicht das, was der lateinische Name ausdrückt, sondern bezeichnet lediglich seine Herkunft aus dem Kultorte Eleutherai. Und eine weitere Schwierigkeit mag gleich hier angeschlossen werden. Der Name Ἐλευθέριος selbst entspricht nicht ganz dem des Liber, dessen Korrelat vielmehr ein *Ἐλεύθερος wäre. Daß diese Inkongruenz empfunden wurde, muß uns die Beobachtung lehren, daß als Beinamen des Juppiter in späterer Zeit nicht nur Liber, sondern auch Libertas und Liberator begegnet. Also hat man die Unstimmigkeit zwischen Juppiter Liber und Zeus Ἐλευθέριος gefühlt und durch nachträgliche Angleichung zu beseitigen versucht.

Wenn unsere Identifizierung wirklich zutreffen soll, so müßte es demnach auf griechischer Seite einmal einen Zeus *Ἐλεύθερος und einen Dionysos *Ἐλεύθερος gegeben haben. Wenigstens im zweiten Falle ist uns die geforderte Form Ἐλεύθερος bei Hesych erhalten; er gibt die Erklärung: Διόνυσος ἐν Ἀθήναις καὶ ἐν Ἐλευθεραῖς. Sie wurde bisher ohne Ausnahme als unglaubwürdig bei Seite geworfen. Aber ist sie wirklich so ganz undenkbar, wie man behauptet hat? Wir meinen im Gegenteil, es lasse sich hier noch zeigen, daß sich eine alte und beachtliche Überlieferung erhalten hat.

Zunächst eine allgemeine Überlegung. Wenn es richtig ist, was wir zuvor sagten, daß der Name Ἐλευθερεύς dem Gott aus

---

[1] P. Kretschmer, Aus der Anomia 22f.; Kern, RE 5, 1011.

[2] Zuletzt Jessen, RE 5, 2348f.

[3] Arnob., adv. g. 6, 23; über das andere Vorkommen des Namens Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 667 Anm. 1.

Eleutherai bezeichnet, so liegt es auf der Hand, daß Dionysos in diesem seinem Kultorte nicht so genannt werden konnte. Denn sinnvoll ist der Name nur dort, wohin der Gott von seinem ursprünglichen Sitze übertragen worden ist, in Athen. In Eleutherai dagegen muß er einen anderen Namen besessen haben und mochte dann sehr wohl *Ἐλεύθερος* genannt worden sein.[1]

Noch eine andere Erwägung muß man heranziehen. Der Kultname *Ἐλευθέριος*, den wir bereits zuvor erwähnt haben, kann nicht eine Ableitung von *Ἐλευθεραί* bedeuten; sie müßte, wenn nicht *Ἐλευθερεύς*, so doch *Ἐλευθεραῖος* lauten (Steph. Byz. p. 265, 15 f.). Hier kommt also nur eine Grundform *Ἐλεύθερος* in Frage; beide Namen verhielten sich dann wie die entsprechenden Adjektiva oder wie *liber* und *liberalis*. Anders ausgedrückt: Die bisher unbezweifelte Existenz eines Namens *Ἐλευθέριος* würde die von *Ἐλεύθερος* geradezu voraussetzen.

Von größter Bedeutung ist sodann der Ortsname *Ἐλευθεραί* selbst.[2] Ihn hat schon Usener[3] von dem Namen einer Göttin *Ἐλευθέρα* ableiten wollen. Die Ortsbezeichnungen auf *-αι* gehören ja in einer ganzen Reihe von Fällen zu femininen Personen- und Götternamen: *Ἀθῆναι* — *Ἀθήνη*, *Ποτνιαί* — *Πότνια*, *Πότνιαι*, *Μέλαιναι* — Demeter *Μέλαινα*, *Ἀλαλκομεναί* — Athena **Ἀλαλκομένα* (vgl. *Ἀλαλκομενηίς*).[4] In der Tat begegnet uns eine *Ἐλευθέρα* des Öfteren, wenn auch nicht in Athen, sondern in Lykien.[5] Aber da es sich um einen griechischen Namen handelt,

---

[1] M. P. Nilsson (Neue Jahrb. 27, 685) meint, daß der attische Eleuthereus in seiner Heimat Melanaigis geheißen habe. Träfe diese Behauptung zu, so wäre unsere oben geäußerte Vermutung allerdings hinfällig. Nun soll die Existenz eines Dionysos Melanaigis in Eleutherai keineswegs bestritten werden. Aber dafür, daß der Eleuthereus auf ihn zurückgehe, ist nicht der geringste Beweis erbracht; vgl. die Bemerkung U. v. Wilamowitz', l. c. 29, 473.

[2] Die antike Gelehrsamkeit leitete ihn *ἀπὸ Ἐλευθῆρος τοῦ Ἀπόλλωνος* ab (Steph. Byz. 265, 10), der dem Dionysos das erste Bild aufgestellt haben soll (Hygin., fab. 225). Daneben bemerkt freilich Schol. zu Hesiod., Theog. 54 (*γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος*), *Ἐλευθήρ* sei der Name eines Berges gewesen, der mit dem des Heros übereingestimmt habe: *ἐκεῖ ὁ Διόνυσος τῆς μανίας ἐπαύσατο καὶ ἠλευθερώθη*. Andere wieder sprachen von einer böotischen Stadt *Ἐλευθήρ* (vgl. auch Etym. Magn. s. v.), über deren Identität mit *Ἐλευθεραί* wir nichts behaupten können. Auch für die Gründung eines Sohns des Lykaon wurde es gehalten, der von dem Strafgericht des Zeus verschont geblieben war (Plut., Quaest. Graec. 39); vergl. Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 129 Anm. 3.

[3] Götternamen 234. [4] P. Kretschmer, Einltg. Gesch. gr. Spr. 418 f.

[5] Jessen, RE 5, 2344 f.; K. Latte, Heiliges Recht 78 Anm. 44; L. Robert, Rev. de l'Hist. des Religions 98, 1929, 56 ff.

wird sie wohl aus dem Mutterlande gekommen sein. Also hat man eine kleinasiatische Göttin mit einer griechischen identifiziert. In einem einzelnen Falle können wir das noch feststellen: Der Ort Ereuates soll seinen Namen *ἀπὸ Ἐρεύας τῆς καὶ Ἐλευθέρας* erhalten haben (Steph. Byz. 276, 10); man bezeichnete also die Göttin bald mit ihren einheimischen Namen, bald mit dem der ihr gleichgesetzten griechischen Gottheit.[1] Wenn es nun heißt, daß das lykische *Ἐλευθεραί ἀπό τινος νύμφης* genannt sei (Steph. Byz. 265, 15), liegt der Schluß nahe, daß auch der attisch-böotische Ort von der gleichen Seite her seinen Namen empfangen, daß es demnach auch dort einstmals eine Nymphe oder Göttin *Ἐλευθέρα* gegeben habe.

Damit bestätigt sich erneut, daß der Gott von Eleutherai ursprünglich *Ἐλεύθερος* geheißen haben muß. Denn ein Paar *Ἐλεύθερος* — *Ἐλευθέρα*, wie es sich uns nunmehr ergeben hat, wird man der ganzen Sachlage nach als das Wahrscheinlichste bezeichnen dürfen. Man wird es um so mehr, als damit nicht nur das Vorbild für den römischen Liber, sondern auch für die Libera gefunden sein dürfte.[2] Auch sie bildeten ein Paar, und daß das Fest der Liberalia beiden gemeinsam gegolten hat, wird überdies durch den erklärenden Zusatz der Fasti Caeretani: *Libero Lib(erae)* ausdrücklich bezeugt.

Damit dürfte auch von der Seite des Namens her die griechische Abstammung des römischen Liber geklärt sein. Zum Schlusse noch einen Hinweis auf Etrurien. Auch *fufluns* — Dionysos erscheint mit einer weiblichen Gottheit verbunden auf dem Giebel der Aedicula von Vulci.[3] Vielleicht handelt es sich um ein etruskisches Analogon zur Libera, vielleicht auch um Ariadne, die einmal mit ihm zusammen auf einem Spiegel begegnet[4] und in der römischen Literatur nach dem Vorgang des Ovid (fast. 3, 512) mit der Libera geradezu gleichgesetzt wurde (Plin., nat. hist. 36, 29; Hygin., fab. 224).[5] Jedenfalls zeigt es sich bereits hier, daß der etruskische Dionysoskult

---

[1] Jessen, l. c. 2344 f.

[2] Ich verdanke diese Erkenntnis einem Hinweis von Walter F. Otto.

[3] Durm, Baukunst der Etrusker u. Röm.[2] 80 f.; fig. 90; L. Pernier, Ausonia 9, 52; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 479; 2 tav. 226 fig. 552; L. A. Milani, Mus. topogr. dell' Etruria 110.

[4] Gerhard, Etrusk. Spiegel 4, 299.

[5] G. Wissowa bei Roscher II 2, 2029.

eine Parallele zum römischen darstellt; diese Tatsache wird uns sogleich zu beschäftigen haben.

2.

Daß Dionysos nicht erst mit dem Jahre 496, sondern bereits früher in Latium Eingang gefunden hat, läßt sich noch in einem weiteren Punkte zeigen. Die Antefixe von Tempeln, wie sie sich in Satricum, Signia, Velitrae gefunden haben, zeigen Köpfe von Satyrn in einer archaischen Formgebung, die noch dem Ende des 6. Jahrhunderts angehören kann; daneben begegnen ähnliche Exemplare in Falerii (Tempel ‚ai sassi caduti'), die vermuten lassen, daß die Heimat aller dieser Stücke im südlichen Etrurien zu suchen ist.[1] Weiter finden sich unter den Antefixen von Satricum auch Gruppen von Satyrn und Maenaden, die nur wenig später anzusetzen sind.[2] Um die Jahrhundertwende war also in der Kunst das Gefolge des Dionysos bereits in festen Darstellungstypen vorhanden. Das legt den Gedanken nahe, daß der Gott selbst damals bereits — und zwar schon seit längerer Zeit — bekannt war. Daß der Schluß auch für Rom Geltung besitzt, geht aus der Tatsache hervor, daß die Grabungen auf dem Palatin ein ähnliches Stück (Satyrkopf) zutage gebracht haben.[3]

Damit sind wir bei der chronologischen Frage angelangt. Schon zuvor haben wir den hierfür entscheidenden Punkt einmal kurz berührt — wir meinen die Zugehörigkeit des Liber zur ältesten römischen Festordnung. Ausgehend von der Anschauung, daß sie nur echtrömische Götter enthalten haben müsse, pflegt man in der Tatsache, daß die Liberalia in dieser Festordnung erscheinen, den unumstößlichen Beweis dafür zu erblicken, daß der Gott selbst kein Grieche gewesen sein könne. Gleichwohl reicht die Berufung auf das Vorkommen von Fest und Gott in dem ältesten römischen Kalender wohl kaum aus, um seinen ursprünglich italischen Charakter zu erweisen. Denn die Tatsache, daß uns an anderem Orte in Volcanus ein griechischer Gott innerhalb jenes Bereiches deutlich geworden war[4], muß

---

[1] E. Douglas van Buren, Figurative Terra-cotta revetments in Etruria and Latium 9f.

[2] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2 tav. 95 fig. 259—260; A. della Seta, Museo di Villa Giulia tav. L—LI.

[3] Not. scav. 1907, 453 fig. 25.

[4] GGiaR 172f., bes. 196f.

bereits vor einem voreiligen Schluß auf italischen Ursprung des Liber warnen. Darüber hinaus läßt sich in unserem Falle — ähnlich wie dies bei Volcanus möglich war — der Nachweis erbringen, daß der griechische Gott nicht nur in Rom, sondern auch in Etrurien in sehr alter Zeit rezipiert worden ist, — in einer Zeit, die der römischen Rezeption eher noch vorausliegt. Wir glauben bei anderer Gelegenheit gezeigt zu haben, daß das etruskische Populonia um die Wende des 8. zum 7. Jahrhunderts gegründet worden ist und daß die Gründung dieser Stadt (die ja den *fufluns*-Dionysos im Namen trägt) mit der Rezeption des naxischen Dionysoskultes in ihr zusammenfällt.[1] Also hätte bereits um 700 ein Kult des Gottes in Etrurien bestanden, — wenige Jahrzehnte nach dem Zeitpunkte, wo er mit der Gründung des sizilischen Naxos zum ersten Male innerhalb des italischen Bereiches Fuß gefaßt hatte.

Es liegt der Schluß nahe, daß Dionysos, wie wir das von manchem anderen griechischen Gotte wissen, durch Etrurien, also durch Vermittlung des in älterer Zeit kulturell höher stehenden nördlichen Nachbarvolkes, nach Rom gekommen sei. Aber eine besondere Wahrscheinlichkeit besäße dieses Ergebnis nicht. Denn ganz abgesehen davon, daß es sich beidemale um verschiedene griechische Kulte als Ausgangspunkte handelt — hier um den böotisch-attischen Eleutheros, dort um den naxischen Dionysos — auch auf italischer Seite besteht keine besondere Entsprechung, weder im Namen noch auch in besonderen Tatsachen des Kultes, die eine engere geschichtliche Verbindung nahelegen könnten.

So bleibt nur eine andere Möglichkeit. Es ist bekannt[2], daß den Römern die erste Berührung mit der griechischen Kultur neben den Etruskern durch die Osker gebracht wurde,

---

[1] GGiaR 200f. — Einer besonderen Bemerkung bedarf der Versuch F. Schachermeyrs (Etrusk. Frühgeschichte 122f.), die erste Gründung Populonias durch die einwandernden Etrusker etwa 1000—950 v. Chr. anzusetzen. Auch wenn sich diese Ansetzung bewahrheiten sollte, möchte ich doch die Namengebung der Stadt, die die Rezeption des naxischen Dionysoskultes voraussetzt, nicht in diese Periode verlegen. Schachermeyr bespricht an anderer Stelle (l. c. 210) die auch von mir herangezogene Stelle des Servius, Aen. 10, 172 und glaubt auf Grund von ihr eine zweite Gründung der Stadt annehmen zu können. Sie könnte mit unserer Ansetzung ungefähr zusammenfallen.

[2] Zum Folgenden: J. B. Hofmann, Festschrift Streitberg 370f., wo die neuere Literatur angegeben ist.

die in Campanien erstmalig zu ihr in Beziehung getreten sind. Diesen Weg zeigen uns die griechischen Lehnwörter, die durch oskische Vermittlung in der lateinischen Sprache Aufnahme gefunden haben. Auch in unserem Falle scheinen die uns erhaltenen Zeugnisse trotz ihrer Spärlichkeit und Trümmerhaftigkeit in diese Richtung zu weisen. Auffällig ist bereits, daß der Gott bei den Sabinern bezeugt wird[1]; auch an sein Vorkommen auf einer praenestinischen Cista (CIL 14, 4105) ist zu erinnern. Vor allem zeigt Juppiter Liber, dessen Beziehung zu unserem Gotte wir zuvor gedacht hatten, ein entsprechendes Verbreitungsgebiet: Neben den Sabinern begegnet er bei den Vestinern (Furfo CIL 9, 3513), den Frentanern (Planta 206; Conway 191) und schließlich in Capua (CIL 10, 3786).

Vielleicht können wir den Sachverhalt von anderer Seite her noch deutlicher fassen. Als alten Ausgangspunkt eines griechischen Einflusses in Campanien wird man die Stadt zu nennen haben, die die früheste griechische Gründung auf italischem Boden überhaupt gewesen ist — Kyme. Daß sie die Vermittlerin in unserem Falle gespielt, daß sie also den Kult des böotisch-attischen Dionysos von Eleutherai nach Italien verpflanzt haben muß, zeigt die Geschichte der Stadt selbst. Als ihr Gründer gilt der Chalkidier Hippokles; daneben war nicht nur Eretria und das übrige Euboia beteiligt, sondern vielleicht auch Kolonisten aus dem böotischen Tanagra.[2] Damit würde sich von dieser Seite her ein glattes Resultat ergeben. Wenigstens sehen wir keine Schwierigkeit bei der Annahme, daß diese Tanagräer es gewesen sind, die den Kult des Dionysos aus ihrer Nachbarstadt Eleutherai nach Italien gebracht haben. Daß sie mit dem Heiligtum selbst in Beziehung standen, ist zudem ausdrücklich bezeugt. Der Heros Eleuther, der angebliche

[1] Über sabin. *Loebasius* (Serv. Dan. in Verg., Georg. 1, 7), älteres *Loebesus* (Paul. Fest. p. 121 M.) und *Libassius* (Placid., Corp. gloss. lat. 5, 30, 9) vgl. O. A. Danielsson, Altital. Stud. 4, 158f.; A. Ernout, Les élém. dial. 57; M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.[5] 140 Anm. 1.

[2] E. Meyer erschließt dies aus der „Phratrie der Eunostiden in Kymes Tochterstadt Neapel, die nach dem Heros Eunostos von Tanagra (Plut., Qu. gr. 40) benannt ist“ (GdA 2, 472f.); weiteres bei L. Malten, Kyrene 79. Der Name der *Graeci* (E. Meyer, l. c.) hat bekanntlich eine etwas andere Erklärung gefunden: U. v. Wilamowitz, Hermes 21, 113f.; weitere Literatur RE 7, 1693f.; zuletzt H. Krahe, Altillyr. Personennam. 98; A. Jacobsohn, Zeitschr. f. vergl. Sprachwiss. 55, 37.

Gründer von Eleutherai und seines Dionysoskultes (S. 26 Anm. 2), war ein Vorfahr des Poimandres, des Gründers von Tanagra (Paus. 9, 20, 2).

Wir kommen also mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf, daß von Kyme aus durch Vermittlung der oskisch-sabellischen Stämme der griechische Gott seinen Einzug in Rom gehalten hat. Damit erklärt sich sein Vorkommen in der ältesten Götterordnung, die die Steinkalender wiedergeben. Ebenso wie der andere Grieche, der hier Aufnahme gefunden hat, wie Volcanus-Hephaistos, so ist auch Liber zunächst als italischer Gott aufgefaßt und übernommen worden.

Es bleibt zum Schlusse die Frage zu beantworten, wann Dionysos bei den Oskern und in Rom rezipiert worden ist. An sich, so scheint es, ist ein weiter Spielraum nach oben gegeben. Denn die von uns herangezogene etruskische Parallele, die Gründung von Populonia und die Übertragung des naxischen Dionysoskultes, hat in den Beginn des 7. Jahrhunderts geführt. Gleichwohl wird es geraten sein, nicht nur von diesem einen Anhaltspunkt seinen Ausgang zu nehmen. Denn wie wir an anderem Orte zu zeigen versucht haben [1], muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Etrusker selbst jenen Kult bei der Wanderung nach den Westen aus ihrer Heimat mitgebracht haben. Hier handelt es sich demnach um eine Besonderheit, die mit unserem Falle nicht ohne Weiteres verglichen werden kann. Dagegen wird uns von anderen Seiten her eine Handhabe gegeben. Denn einmal bedeutet das Vorkommen des Liber in der ältesten Festordnung einen festen Terminus, der unserer Auffassung nach [2] nicht gestattet, über die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts hinabzugehen. Also könnte die Rezeption des Gottes etwa zu Beginn des Jahrhunderts erfolgt sein. Viel weiter hinaufzugehen verbietet eine andere Überlegung.

Für den, der den bisherigen Darlegungen gefolgt ist, wird sich vielleicht mehr als einmal der Einwand aufgedrängt haben, ob die derart frühe Übernahme eines böotisch-attischen Kultes wahrscheinlich sei. Man wird für diese Zeit eher ionisch-kleinasiatische Einflüsse erwarten, wie denn *fufluns*-Dionysos von Populonia und der dortige *śeϑlans*-Hephaistos deutlich in diese Richtung weisen. Aber es gibt eine Parallele, die, wenn

---

[1] GGiaR 204f. [2] GGiaR 36f.

sie auch einem anderen Gebiete entstammt, sich hier heranziehen läßt. Wir meinen die Geschichte der griechischen Vasenfabrikation. Der Beginn des 6. Jahrhunderts oder schon das Ende des 7. ist der Zeitpunkt, in dem die attischen (und attisch-böotischen) schwarzfigurigen Gefäße im Export den Wettkampf mit der bis dahin fast unumschränkt herrschenden korinthischen und ionischen Ware aufnehmen.[1] In diese Zeit gehört der Export von Vurvagefäßen nach dem Osten; auf der anderen Seite stammt der frühattische Gorgonenkessel des Louvre[2] aus Italien, wo nunmehr Etrurien und neben ihm Campanien den Hauptfundplatz der attischen Ware bilden.[3] Insbesondere Kyme ist vom Beginn des 6. Jahrhunderts ab als Exportmittelpunkt für die ältere schwarzfigurige Vasenkunst attischer und attisch-böotischer Provenienz durch die zusammenfassenden Untersuchungen von Gàbrici[4] deutlich geworden.

Für die Rezeption des Eleuthereus in Italien wäre damit ein ungefährer zeitlicher Anhalt gegeben. Dazu stimmen zwei weitere Beobachtungen, die auf kultischem Gebiete liegen. Erinnern wir uns daran, daß der dorische Tempel auf dem Forum Triangulare von Pompeii in die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts gehört. Demnach war in der kampanischen Stadt der griechische Kult bereits so weit durchgedrungen, daß man den Göttern nach griechischer Art das Haus errichtete. Das setzt eine längere und nachhaltige ältere Einwirkung dieses Kultes auf die italische Bevölkerung voraus. Wichtiger ist noch ein Anderes. Die in Campanien alteinheimische Sitte der Bestattung, wie sie in den vorgriechischen Gräbern von Kyme, in Capua, Nola, Suessula erscheint, wird mit dem 6. Jahrhundert durch die griechische Leichenverbrennung in zunehmendem Maße beschränkt, bis dann durch den Einbruch der Samniten in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts der nationale Brauch den verlorenen Boden zurück-

[1] E. Buschor, Griech. Vasenmalerei[2] 121 f.

[2] E. Buschor, l. c. 69 Abb. 50.

[3] Eine feste Datierung ermöglicht jetzt die Nekropole von Fratte (Prov. Salerno), deren Gräber von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis zur Mitte des 5. reichen. Sie zeigte von Anfang an ein starkes Vorherrschen der attischen Ware gegenüber der korinthischen (E. Boehringer, Arch. Anz. 1929, 129 f.). Demgegenüber vergleiche man die Nekropole von S. Marzano im Sarnotale. Ihre jüngste Schicht reicht noch ins 7. Jahrhundert hinab und zeigt an griechischem Import allein korinthische Ware (E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I[2] 356 Anm. 1).

[4] Mon. Linc. 22, 484 f.

erobert.[1] Da zeigt sich an einem konkreten Fall die Bedeutung und das Vordringen des griechischen Kultes, und es ist wichtig, daß die Veränderung ungefähr in dem gleichen Zeitpunkt beginnt, in dem wir das Eindringen des Dionysoskultes angesetzt haben.

Schließlich noch als letztes Moment ein negatives — das Fehlen jeder etruskischen Spuren. Also muß die Übernahme des Dionysoskultes vor der Einwanderung dieses Stammes in Campanien, demnach vor der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts[2], gelegen haben.

Die Auffassung, von der wir zu Beginn des Abschnittes ausgegangen waren, hat sich durch die Untersuchung des Liber und seiner Genossin Libera bestätigt. Auch bei ihnen ist es uns deutlich geworden, daß die griechische Götterwelt, lange bevor sie nach Rom gelangt ist, bei den Oskern und — wie uns das Beispiel des *fufluns* gezeigt hat — auch bei den Etruskern Aufnahme gefunden hat.

3.

Mit unseren bisherigen Feststellungen ist die Grundlage gegeben, um an die Beurteilung der Trias von 496 heranzutreten. Freilich zeigt sich hier sofort ein merkwürdiges Problem. Die Libera, so sahen wir, war die Genossin des Liber, die Ortsnymphe von Eleutherai, die mit dem dortigen Gotte gleichzeitig nach Rom gekommen war. Obwohl also dieser Name bereits dazu diente, eine bestimmte griechische Gottheit zu bezeichnen, ist er gleichwohl im Jahre 496 zur Benennung einer anderen, der Persephone-Kore, verwandt worden. Derselbe Name hat also zwei verschiedenen und, was besonders hervorzuheben ist, zwei verschiedenen griechischen Gottheiten angehört — eine Tatsache, die sicherlich als eine Singularität bezeichnet werden darf.

Aber so merkwürdig diese Tatsache auch sein mag, — daß hier zwei verschiedene Gottheiten zugrunde liegen, ist ganz unverkennbar. Wieweit diese Verschiedenheit in späterer Zeit noch empfunden wurde, ist eine andere Frage. Aber daß die Genossin der Ceres und des Liber, die in der Trias von 496 erscheint, niemand Anderes als Persephone ist, kann ebensowenig bestritten werden wie die Tatsache, daß sie sich von der Göttin,

[1] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 553.
[2] P. Ducati, Etruria antica 2, 10f.

der mit Liber zusammen die Liberalia gelten, unterscheidet. Die ursprüngliche Libera hat mit der Herrin der Toten nicht das Geringste zu tun, sondern ist lediglich das weibliche Gegenbild zu bestimmten Eigenschaften des Liber selbst. Wenn sie nach Varro *feminarum seminibus praeerat* (August., De civ. Dei 7, 11; vgl. 6, 9; 7, 2; 3; 19), so entspricht das genau der Funktion, die ihr Genosse auf männlicher Seite besitzt.[1] Nicht darum geht es, daß unter der Libera zwei verschiedene griechische Gottheiten verstanden worden sind, sondern darum, inwiefern der Name, obwohl er bereits anderweitig festgelegt war, für die Persephone gebraucht werden konnte.

Einen ersten Grund bedeutet es, daß Libera eine genaue Übersetzung der griechischen *Κόρη* darstellt (vgl. die später noch zu besprechende Stelle Cic., de nat. deor. 2, 62). Aber damit ist nur gesagt, inwiefern es überhaupt möglich war, die Kore als Libera zu bezeichnen, nicht aber, warum man diese Bezeichnung gewählt hat, obwohl die Möglichkeit bestanden hätte, auch einen anderen Namen zu verwenden. Hier müssen wir genauer auf die Rezeption des Kultes im Jahre 496 eingehen.

Daß die Trias Ceres Liber Libera als solche griechischen Ursprunges ist, wird schon durch die Tatsache erwiesen, daß ihre Einführung auf Geheiß der Sibyllinen erfolgt ist.[2] In gleiche Richtung führt, daß man sich in Rom die Priesterinnen der Ceres vorzüglich aus Neapel und Velia (Cic., pro Balbo 55 = Val. Max. 1, 1, 1), also aus den Griechenstädten Unteritaliens, kommen ließ.[3] Auch die Tatsache, daß an der Ausschmückung des Tempels zwei griechische Künstler, Gorgasos und Damophilos, mitgearbeitet haben — die ersten Griechen, die zu solchen Zwecken nach Rom geholt wurden (Plin., n. h. 35, 154) — darf als Bestätigung dienen. In der Tat begegnet uns, wie man schon längst gesehen hat, eine der unseren genau entsprechende

---

[1] Es ist also begreiflich, daß Varro diese Libera der Venus gleichsetzte. Und von da aus versteht sich auch, wenn dann Libera als Name für die Ariadne gebraucht worden ist (s. o. S. 27). Diese war ja nicht nur mit Dionysos, sondern auch mit der Aphrodite aufs Engste verbunden (Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 680f.). [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 297f.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 298; ob freilich Kyme, wo uns *sacra Demetros* nur aus jüngerer Zeit bekannt sind (CIL 10, 3685), den Ausgangspunkt gebildet hat (G. Wissowa, RE 3, 1974), bleibt, obwohl es sich um die Mutterstadt Neapels handelt, noch zweifelhaft.

Dreiheit im griechischen Kulte des Öfteren [1], und so scheint es, als sei hier ein völlig widerspruchsloses Ergebnis zu erzielen.

Gleichwohl muß das Urteil etwas anders lauten. Zunächst sind noch nicht alle Tatsachen herangezogen, die herangezogen werden müssen. Gewiß, der Tempel der Trias wurde von zwei griechischen Künstlern ausgeschmückt; daneben aber wird uns in einer anderen Nachricht gesagt, daß der Bau selbst nicht nach griechischer Art, sondern nach dem tuskischen Grundschema errichtet war (Vitruv. 3, 3, 5).[2] Das weist darauf hin, daß, obwohl hier zum ersten Male eine Befreiung von der alleinigen Vorherrschaft der etruskischen Kultur in Erscheinung tritt, eine gewisse Mitwirkung von ihr bei der neuen Gründung nicht abgeleugnet werden kann.

In der Tat hat man schon längst, wenn auch von anderer Seite her, ähnliche Vermutungen aufgestellt.[3] Zwar, wenn auf der Bronzeleber von Piacenza neben *fufluns* in der 5. Region eine Göttin *eϑausva* steht, und diese dann mit Ceres gleichzusetzen wäre [4], so ergibt sich von da aus noch keine notwendige Beziehung zur römischen Trias von Ceres, Liber und Libera. Wichtiger dagegen ist die andere Tatsache, daß im etruskischen Kult neben der bekannten himmlischen Dreiheit Juppiter, Juno und Minerva noch eine zweite, chthonische erscheint; P. Ducati [5] hat das Verdienst, darauf hingewiesen zu haben. Auf der noch aus dem 6. Jahrhundert stammenden Akropolis von Marzabotto erscheinen nebeneinander zwei Tempel von dreizelligem Grundriß, der eine sicherlich der capitolinischen Dreiheit gehörig, die bei keiner etruskischen Stadtanlage fehlen durfte (Serv. Dan. in Verg. Aen. 1, 422; vergl. Vitruv. 1, 7, 1); daneben steht ein zweiter, der, wie ein in unmittelbarer Nähe befindlicher Altar mit einem *mundus* erkennen läßt, chthonischen Gottheiten zugeeignet war. Ducati hat gemeint, daß es sich hier um Ceres, Liber und Libera handele und daß dementsprechend auch diese Dreiheit von den Etruskern her nach Rom gekommen sei. Das

[1] H. Usener, Rhein. Mus. 58, 25.

[2] G. Wissowa, RuKdR [2] 298; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 86.

[3] Jüngst hat A. Trombetti, La lingua etrusca 131 in *śerγue* auf der Agramer Mumienbinde den Namen der Ceres wiedererkennen wollen; vgl. E. Vetter, Glotta 18, 310.

[4] W. Deecke, Etrusk. Forschungen 4, 46; C. Thulin, D. Gött. d. Mart. Capella 48; E. Fiesel, Das gramm. Geschlecht im Etrusk. 10f.

[5] Etruria antica 1, 97f.; Storia dell' arte Etrusca 1, 80f., 82; 2 Tav. 25—26.

ist schon aus dem Grunde hinfällig, weil wir ja gar nicht wissen, ob in Marzabotto diese Gottheiten verehrt worden sind. Aber das Nebeneinander zweier verschiedener Dreiheiten ist deutlich und damit wird die Annahme nahegelegt, daß bei der römischen Neueinführung des Jahres 496 die Absicht gewaltet habe, analog den etruskischen Kultverhältnissen der capitolinischen (d. h. der himmlischen) eine chthonische Dreiheit gegenüberzustellen.

Es ist zunächst zu beachten, daß innerhalb der capitolinischen Trias dem an der Spitze stehenden männlichen Gott gegenüber sich die beiden weiblichen Gottheiten, Juno und Minerva, zu einer engeren Einheit zusammenschließen. Daß das nicht bedeutungslos ist, zeigt die ältere Dreiheit von Juppiter, Mars und Quirinus.[1] Auch da treten die beiden Kriegsgötter dem an erster Stelle stehenden Genossen gegenüber zu einer besonderen Gruppe zusammen. Wir stoßen damit auf das Prinzip, das zweite und dritte Glied einer Trias unter sich enger zu verbinden. Daß es auch bei Ceres, Liber und Libera angewandt ist, scheint uns unverkennbar.

Mustert man die Beispiele, die Usener von der entsprechenden griechischen Dreiheit zusammengestellt hat[2], so begegnet eine sehr verschiedene Abfolge: Demeter-Kore-Dionysos in Thelpusa und in Ikonion, Dionysos-Demeter-Kore in dem Tempel der Demeter Prostasia zwischen Sikyon und Phlius; in Eleusis haben wir die Folge Demeter-Kore-Jakchos, an dessen Stelle einmal Dionysos genannt wird; nur in Epidauros begegnet die Ordnung Pantelie(= Demeter)-Bakchos-Persephone. Diese Ordnung ist in Rom übernommen worden, aber nicht schlechthin übernommen, sondern zugleich dahin verändert, daß man die beiden letzten Glieder durch die gleiche Namensgebung zusammenschloß. Da Ceres den ersten Platz zu beanspruchen hatte, war dies der einzige Weg, um die beiden anderen zu einer Gruppe für sich zu vereinigen. Denn jenes Verfahren, das man in anderen Fällen mit Erfolg angewandt hatte, zwei Gottheiten gleichen Geschlechtes oder gleicher Funktion zu einem Paare zu verbinden, mußte in unserem Falle undurchführbar bleiben.

So hat man sich entschlossen, die Kore ohne Rücksicht auf einen anderen, bereits bestehenden Kult nach dem Vorbild des Liber als Libera zu bezeichnen. Es war nur eine Folge dieser

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 23. [2] Rhein. Mus. 58, 25.

Bezeichnung, daß Liber und Libera als die Kinder (*liberi*) der Ceres erschienen. Daß man sie so aufgefaßt hat, bezeugt Cicero (de nat. deor. 2, 62) ausdrücklich. Man hat sich also nicht gescheut, beider Namen entgegen ihrer ursprünglichen Identität mit Eleutheros und Eleuthera einen neuen Sinn unterzuschieben. Bei Libera kam dieser Änderung der Umstand entgegen, daß ihr Name sich, wie wir sahen, sehr wohl auch als Bezeichnung der Kore, Demeters Tochter, verstehen ließ. Schwieriger liegt die Sache bei Liber. Cicero bemerkt zwar: *quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera* — fährt dann aber fort: *quod in Libera servant, in Libero non item.* Der Grund liegt auf der Hand: Dionysos als Sohn der Demeter schien sonst nicht zu begegnen. Und doch war man im Rom des beginnenden 5. Jahrhunderts imstande, Liber als den Sohn der Ceres aufzufassen. Wie kam man dazu?

Dionysos ist in der thebanischen Sage der Sohn der Semele, in der man schon längst die thrakische Erdgöttin erkannt hat; wie dort mit Zeus, so ist sie in ihrer Heimat mit einem Διως, Δεος verknüpft worden.[1] Damit war von vornherein eine Beziehung auch zur griechischen Erdmutter gegeben. Wir können das noch im Einzelnen zeigen. Und zwar nicht nur in der gelehrten Spekulation, wo man Semele als Γῆ erklärte (Apollod. bei Joh. Lyd., de mens. 4, 51; Diod. 3, 62, 9), sondern, was wichtiger ist, auch im Kult. Auf der Burg von Theben lag der θάλαμος der Semele im Palast des Kadmos (Paus. 9, 12, 3), aber dieser selbst wird an anderer Stelle als Heiligtum der Demeter bezeichnet (Paus. 8, 16, 5).[2] Hier treten beide Göttinnen in so enge lokale Berührung, daß eine regelrechte Gleichsetzung nicht mehr verwundern darf. In der Tat begegnet in einer vereinzelten Tradition Dionysos als der Sohn der Demeter und des Zeus (Diod. 3, 62, 6). Wenn das in Rom wiederkehrt, so scheint es doch, als habe der römische Kult eine Besonderheit bewahrt, die im Mutterland vielleicht einmal eine größere Bedeutung besessen hat, für uns heute aber nur mehr in Spuren zu erkennen ist.[3]

---

[1] P. Kretschmer, Aus der Anomia 17f.; M. P. Nilsson, Griech. Feste 259; L. Malten, Arch. Jahrb. 27, 263; Jessen, RML 4, 665; Keune, RE 2A 1342.

[2] C. Robert, Pausanias als Schriftsteller 102; 170.

[3] Nur, um einem bei verschiedener Gelegenheit geäußerten Mißverständnis zu begegnen (J. H. v. Kirchmann in seiner Übersetzung 118 Anm. 185;

Kehren wir zur Ceres und ihren beiden *liberi* zurück. Dieser Dreiverein stellt auf italischem Boden keine Singularität dar. Wir kennen aus mehreren Orten die statuarische Darstellung einer sitzenden Frau mit einem oder zwei Kindern auf dem Schoße[1]; sie werden verschieden gedeutet, teils als Darstellungen einer Verstorbenen, teils als Terra Mater. Außerhalb Etruriens begegnen sie in dem Heiligtum der „Muttergottheit" von Capua[2]; daß wir auch damit in den Kreis der etruskischen Kultur und zugleich in die Nähe der Ceres-Demeter gelangen, wird eine spätere Untersuchung noch lehren.[3] Darüber hinaus aber wissen wir von der sicherlich etruskischen Fortuna von Praeneste, daß sie dort nicht nur als Muttergottheit verehrt, sondern auch als solche dargestellt war. Sie hielt zwei Kinder an ihrer Brust, in denen man zwei jugendliche Gottheiten, die Juno und den Juppiter Puer, zu erkennen glaubte (Cic., de div. 2, 85). Man sieht sogleich, daß dieser Fall dem Verhältnis von Ceres, Liber und Libera aufs Beste entspricht, wie man auch bereits früher eine entsprechende Fortunadarstellung auf einer praenestinischen Terrakotta mit der Ceres und ihren beiden *liberi* verglichen hat.[4] Indessen, gerade die Auffassung, wonach Fortuna als die Mutter oder Amme der beiden Götterkinder anzusehen sei, ist neuerdings mit Nachdruck bestritten worden; hierauf müssen wir des Näheren noch eingehen.

Sehen wir uns den Fortunakult von Praeneste etwas genauer an. R. Delbrück[5] ist es gelungen, die Kultnachrichten, die uns erhalten sind, mit dem Befund an Ort und Stelle in Zusammen-

---

F. Lenormant bei Daremberg-Saglio I 2, 1062), bemerke ich, daß Cicero, wenn er an dieser Stelle Liber als den Sohn der Semele von dem angeblichen Sohne der Ceres scheidet, dies nicht tut, weil es sich um einen altitalischen Gott gehandelt hätte. Denn ganz abgesehen davon, daß Cicero einen solchen Gedanken mit keinem Worte erwähnt, wäre eine derartige Auffassung auch deshalb undenkbar, weil das altrömische Göttersystem bekanntlich kein Eltern- und Kinderverhältnis kennt. Die Art, eine in der Überlieferung als einheitlich gegebene göttliche Gestalt in mehrere gleichartige zu zerlegen, begegnet ja auch, um nur das nächstliegende Beispiel anzuführen, in Diodors Darlegungen über Dionysos 3, 62, 2f.

[1] Bianchi Bandinelli, Dedalo 6, 20 fig. 17; P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 1, 320f.; 2 tav. 138.

[2] U. v. Wilamowitz, Bull. dell' Inst. 1873, 146; H. Koch, Röm. Mitt. 22, 414f.; A. Dieterich, Mutter Erde 79. [3] S. u. S. 95f.

[4] F. Lenormant b. Daremb.-Saglio I 2, 1062.

[5] Hellenist. Baut. in Latium 1, 47f.

hang zu bringen. Indem wir uns für alles Einzelne auf seine Darlegungen beziehen, geben wir hier nur kurz die Resultate wieder.

Das Heiligtum liegt auf einer in westöstlicher Richtung sich erstreckenden Terrasse, die an ihrer Nordseite in den Berghang einschneidet, an den die Stadt sich anlehnt. Die ganze Anlage zerfiel in zwei Teile: Im Westen das Heiligtum des Juppiter Puer, eine Grotte oder Höhle mit drei tiefen Nischen, unmittelbar östlich von ihr in einem Felsspalt der Fundort der *sortes*, der Losorakel (Cic., de div. 2, 85f.). Dort stand auch die Kultstatue der Fortuna mit den beiden Kindern Juppiter und Juno, die wir zuvor erwähnt hatten. Im Osten lag das Heiligtum der Fortuna, das von dem des Juppiter Puer getrennt, aber nicht allzuweit entfernt war; sie wurde hier als *Diovo(s) filea primocenia* (CIL 14, 2863) oder als *Jovis puer primigenia* (l. c. 2862) angerufen.

Schwierigkeiten macht dabei das Verhältnis der Fortuna zu Juppiter. Erscheint sie hier als erstgeborene Tochter des Gottes, so ist sie dort die Pflegemutter des Knaben. Man hat daher vermutet[1], *Juppiter puer* sei „auf dem Wege falscher Interpretation aus dem Namen *Fortuna Jovis puer primigenia*“ entstanden. Die Annahme einer solchen falschen Interpretation wird man indessen kaum als wahrscheinlich bezeichnen können. Sie wird dadurch ausgeschlossen, daß sich noch nachweisen läßt, aus welchen griechischen Vorstellungen der Kult von Praeneste entstanden ist.

Schon W. F. Otto[2] hat bei *Fortuna Jovis puer primigenia* an die *Τύχη σώτειρα*, die Tochter des Zeus *Ἐλευθέριος* (Pind., Ol. 12, 1f.) erinnert. Aber auch für die andere Vorstellung findet sich ein griechisches Vorbild. Pausan. 6, 20, 2 spricht von einem Kult des Sosipolis in Olympia, der an der nördlichen Grenze der Altis, am Fuße des Kronoshügels, sein Heiligtum besaß. In einem Aufsatze, der für die Kultgeschichte des ältesten Olympia bahnbrechende Bedeutung besitzt[3], hat C. Robert[4] die uns überlieferten literarischen und monumentalen Daten behandelt und gezeigt, daß dieser Sosipolis ursprünglich nichts Anderes als das Zeuskind gewesen ist, das hier, wie in seiner

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 260. [2] RE 7, 13f.

[3] Vergl. U. v. Wilamowitz, Pindaros 214 Anm. 2.

[4] Ath. Mitt. 18, 37f.

kretischen Heimat, in einer „idäischen“ Höhle am Kronoshügel verehrt würde. In dem Heiligtum, das später an die Stelle dieser Grotte getreten war [1], nahm das göttliche Kind den hinteren Raum ein; in dem vorderen befand sich ein Altar der Eileithyia. Mit anderen Worten: Wir finden hier das Gegenstück zu dem Nebeneinander der Frauen- und Geburtsgöttin Fortuna und des Juppiter Puer, wie es uns in Praeneste begegnet war.

Auch die Verbindung mit einem *μαντεῖον* erscheint in Olympia. Dörpfelds neue Ausgrabungen [2] haben gezeigt, daß am Südfuße des Kronion eine alte Quelle bestand; in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft lag die idäische Grotte, die Geburtsstätte des Zeus. Oberhalb dieser Quelle auf einem Vorsprung des Kronion, dem sogenannten Gaion, ist das Heiligtum der Ge anzusetzen, bei dem nach Pausanias’ Zeugnis in alter Zeit Orakel erteilt wurden (5, 14, 10). Man sieht, auch dies erinnert wieder an die praenestinische Grotte mit ihren *sortes.* Der Vergleich läßt sich noch weiter führen. Denn wenn die praenestinischen Losstäbe, vermittels deren geweissagt wurde, tief in einem Felsspalt unweit der Grotte gefunden waren, so stimmt dies damit überein, daß sich in Olympia bei dem Gaion ein Erdschlund befand. Zu Pausanias’ Zeit stand dabei ein Altar der Themis; daß er ursprünglich mit dem *μαντεῖον* der Ge zu sammenhing, hat man wohl mit Recht vermutet [3]; auch Themis ist ja die Erde. Ihr Schoß erscheint hier wie dort als Spenderin des Orakel.

Noch eine andere Nachricht läßt sich hier heranziehen. Pausanias 9, 16, 7 berichtet von einem Heiligtum der Tyche auf der Burg von Theben. Die Kultstatue war nach Art der Eirene des Kephisodot gebildet [4] und trug das Plutoskind auf dem Arm als eine Art Mutter oder Amme (*ἅτε μητρὶ ἢ τροφῷ τῇ Τύχῃ*: Paus). Daß dieses Kind mancherlei Berührungspunkte mit dem olympischen Zeuskinde besitzt, leuchtet ein. Bedeutsam ist bereits [5], daß Sosipolis das *κέρας Ἀμαλθείας* trug (Paus. 6, 25, 4); auch das Plutoskind, das die Eirene des Kephisodot auf dem Arme hält, hat einmal dieses Attribut besessen. Als Spender des Erdsegens, als Sohn der Demeter und des Jasion, den man von dem olympischen Daktylen Jasios nicht wird trennen können,

[1] Anders jetzt W. Dörpfeld, Athen. Mitt. 47, 41. [2] l. c. 40f.
[3] W. Dörpfeld, l. c. 41. [4] U. v. Wilamowitz, Pindaros 306.
[5] A. Rutgers van der Loeff, De ludis Eleusiniis 54.

entspricht es dem in der Erde hausenden Zeuskind, das wohl auch einstmals diese selbst zur Mutter gehabt haben wird.[1] Tyche aber tritt in einer Funktion auf, die der der Fortuna, der Nährmutter des Juppiter Puer, durchaus entspricht.

Eine weitere Übereinstimmung läßt sich zeigen, wenn wir noch einmal in die Gegend von Olympia zurückkehren.

Nach Pausanias 6, 25, 4 befand sich ein Heiligtum der *Τύχη* in der Stadt Elis; daneben war eine kleinere Kapelle, in der wiederum Sosipolis verehrt wurde. Da haben wir erneut das Nebeneinander, das wir in Praeneste beobachtet hatten. Freilich fehlt diesmal die Höhle, dagegen kehren andere Züge wieder, die für unsere Auffassung entscheidend sein dürften. In der Kapelle war eine Darstellung des Knaben in sternbesäter Chlamys, in der Hand das Horn der Amaltheia. Das Füllhorn, das Zeichen des gespendeten Segens und Reichtums, erinnerte uns an das Plutoskind, das soeben zusammen mit Tyche begegnet war. Wichtiger noch ist ein anderer Zug. Jenes Bild in der Kapelle des Sosipolis war geschaffen worden *κατὰ ὄψιν ὀνείρατος*. Der Gott erschien also im Traume, und dem entspricht es, wenn nach Paus. 6, 20, 4 die Mutter des Sosipolis ihr und ihres Kindes gemeinsames Auftreten als Bundesgenossen der Eleer mit einem Traumgesicht begründet. Damit haben wir auch zu den Orakeln von Praeneste ein Gegenbild; sie wurden gleichfalls durch das göttliche Kind erteilt, das nach den in einer Lade (*arca*) befindlichen Orakelstäben auch als *Juppiter arcanus* (CIL 14, 2937; 2972) bezeichnet wurde. Die Art dieses Orakels scheint zwar einen Unterschied von dem eleischen Kult zu bedeuten; aber in Praeneste gab es, wie die Erzählung von Numerius Suffustius bei Cicero, de div. 2, 85 zeigt, vor Einführung der Losstäbchen auch Traumorakel.

Es scheint uns demnach keinem Zweifel mehr zu unterliegen, daß der Kult des Juppiter Puer auf den des Zeus Sosipolis in Olympia oder Elis zurückgeht. Wenn in Praeneste neben Juppiter noch die Juno vorkommt (vgl. auch das *Junonarium* im Tempel der Fortuna: CIL 14, 2867), so findet dieses Nebeneinander zunächst in Tarracina sein Gegenbild. Dort steht neben der Juno Virgo, die mit Feronia identifiziert wurde, der Juppiter Anxurus.[2] Bei Servius, Aen. 7, 799 erscheint er als

[1] U. v. Wilamowitz, Reden u. Vorträge[1] 176.

[2] Über seinen Tempel vergl. J. Lugli, Forma Italiae, Regio I, I 1, 166f.

ἀγένειος und sein Name wird dementsprechend als *ἄνευ ξυροῦ* gedeutet. Dann kann er wohl nichts anderes als ein „Knabe“ gewesen sein, wie dies Servius auch ausspricht; weiter erinnern wir an das, was z. B. über den Kult und das Aussehen des Zeuskindes von Aigion gesagt wird (Paus. 7, 24, 4). Das praenestinische Nebeneinander der Juno und des Juppiterknaben fände aber auch in dem olympischen Kult seine Analogie, wenn man in dem Knäblein des Boethos, das in dem Heraion aufgestellt war (Paus. 5, 17, 4), gleichfalls den Sosipolis erkennen darf.[1]

Auf jeden Fall wird es deutlich, daß wir die Verbindung des Juppiter Puer mit der Fortuna in Praeneste als etwas Altes und Ursprüngliches aufzufassen haben. Und wenn dort die Göttin einmal als die Tochter des Juppiter und dann als dessen Pflegemutter erscheint, so kann dieser Tatbestand nicht anders gedeutet werden, als daß hier zwei verschiedene Kulte der Fortuna oder *Τύχη* zusammengeflossen sind. Damit erhält die Ansicht Mommsens[2], daß auch *Juppiter puer* und *Juppiter pater Fortunae* geschieden werden müssen, ihre Bestätigung. Und ebenso trifft es zu, wenn Statius (silv. 1, 3, 80) von den *Praenestinae sorores*, demnach von zwei verschiedenen Göttinnen spricht; auch die Verbindung mit den beiden *Fortunae* von Antium[3] stellt sich ungerufen ein.

Mit dem Kult des Zeuskindes und seiner Verehrung in der idaeischen Grotte von Olympia stoßen wir auf einen bedeutsamen Kreis — den der idaeischen Daktylen oder Kureten. Denn ihnen hatte Rhea das göttliche Kind zur Bewachung übergeben (Paus. 5, 7, 6). Bei den bisher beobachteten Übereinstimmungen zwischen Olympia und Praeneste ist es von Wichtigkeit, daß auch hier die Daktylen begegnen. Denn daß die *Digitii* oder *Digidii fratres*, die Erzieher und Hüter des Volcanussohnes Caeculus, des nachmaligen Gründers der Stadt, mit den Daktylen identisch sind, hoffen wir anderer Stelle gezeigt zu haben.[4]

---

[1] K. Purgold, Histor. u. polit. Aufs. E. Curtius gewidm. 227f.; C. Robert l. c. 40 Anm. 3.

[2] Hermes 19, 454f.; ob auch die sehr viel weitergehenden Aufstellungen von C. Thulin, Rhein. Mus. 60, 256f. dadurch eine Bestätigung erhalten, möchte ich bezweifeln.

[3] W. F. Otto, RE 7, 23; vgl. C. Thulin, l. c. 261 Anm. 1. Zwei Fortunabilder im Tempel der Fortuna Muliebris in Rom: W. F. Otto, Philol. 64, 193.

[4] GGiaR 194f. — Nachträglich finde ich, daß E. Meyer, Gesch. d. Altert. I 2³, 720 die Daktylen für Riesen erklärt und dementsprechend L. Maltens

Diese Tatsache verdient in unserem Zusammenhange um so mehr Beobachtung, als sich sowohl für die praenestinischen wie für die olympischen Däumlinge Beziehungen zu dem göttlichen Kinde aufzeigen lassen.

Beginnen wir mit den letzteren. Pausanias 5, 7, 7 berichtet von dem Wettlauf, den die Daktylen in Olympia untereinander veranstaltet haben und bemerkt dazu: *τὸν νικήσαντα ἐξ αὐτῶν κλάδῳ στεφανῶσαι κοτίνου· παρεῖναι δὲ αὐτοῖς πολὺν δή τι οὕτω τὸν κότινον ὡς τὰ χλωρὰ ἔτι τῶν φύλλων ὑπεστρῶσθαι σφᾶς καθεύδοντας*. Darauf, daß die Daktylen auf einem Lager von Ölbaumblättern schlafen, ist bisher nur L. Weniger[1] des Näheren eingegangen. Seine Deutung, daß die Nachwirkung eines Inkubationsorakels vorliege und daß der Ritus ähnlich zu verstehen sei wie Homers Erzählung von den Sellern in Dodona, den *ὑποφῆται χαμαιεῦναι*, scheint von vornhein etwas Richtiges zu enthalten. Auch in dem praenestinischen Kult hat der Ölbaum eine Rolle gespielt, und zwar wiederum mit einem Orakel verbunden: Wir meinen die bekannte Einsetzungslegende der praenestinischen Lose. Cicero (de div. 2, 85 f.) erzählt, als Numerius Suffustius die Lostäfelchen aus Eichenholz gefunden habe, da sei aus einem Ölbaum innerhalb des Fortunaheiligtumes Honig geflossen. Die Haruspices verkündeten darauf, jene Täfelchen würden höchste Berühmtheit erlangen: Man solle sie in einer Lade aufheben, die aus dem Holze jenes Ölbaumes zu fertigen sei.[2]

Aber nicht nur zwischen den olympischen Daktylen und Juppiter Puer besteht eine Berührung — die *Digitii* von Praeneste selbst weisen auf diesen Gott hin. Denn ihr Pflegekind,

Deutung des verkrüppelten Hephaistos auf einen Zwerg (Arch. Jahrb. 27, 256 f.) ablehnen zu müssen glaubt. Daß die „Däumlinge" keine Riesen sein konnten, legt schon der Name nahe. Darüber hinaus begegnen wir einem ausdrücklichen Zeugnis: Der Herakles von Megalopolis — *τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων* — war nur eine Elle hoch (Paus. 8, 31, 3). Auch die den Daktylen verwandten Kabiren haben zwerghafte Gestalt (G. Kaibel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1901, 514), ebenso die *Ἄνακες παῖδες* von Amphissa (G. Kaibel, l. c. 512). Wenn Damnameneus Schol. Apoll. Rhod. 1, 1129 als *μέγας* erscheint, so zeigt eben der Zusatz, daß es sich um eine individuelle Besonderheit handeln muß.

[1] Altgriech. Baumkultus 33 f.; an seine Deutung der Demeter Chamyne als *χαμαιεύνης* vermag ich freilich nicht zu glauben. Über die Bedeutung des Ölbaumes vergl. die Literatur bei L. Deubner, De incub. 26. Über den delphischen Lorbeer zuletzt P. Corssen, Arch. Anz. 43, 220 f.

[2] W. F. Otto, RE 7, 25 f.

wenn es auch nicht Juppiter selbst ist, gehört aufs Engste mit ihm und seinem Orakel zusammen.

Wir glauben an anderem Orte[1] nachgewiesen zu haben, daß Caeculus mit dem bekannten Gegner des Hercules, mit Cacus identisch gewesen ist. Diese Identität erkannten wir nicht nur im Namen, sondern auch in der Abstammung. Denn auch Cacus, der unterirdische, feuerspeiende Dämon, ist ein Sohn des Volcanus, der als italischer Hephaistos ein Gott des Erdfeuers war.[2] Zugleich berührt sich Cacus mit Caeculus von Praeneste in einem weiteren Punkte, in der räuberischen Wesensart. Heißt es doch bei Servius, Aen. 7, 678: *postquam diu latrocinatus est, Praenestinam civitatem in montibus condidit.*

Einen Schritt weiter führt uns der Bericht des Annalisten Gellius bei Solin 1, 8. Wenn er auch manches Ungeklärte zu enthalten scheint, soviel wird zunächst deutlich sein, daß der Sitz des Cacus in Campanien gedacht ist. Wenn er sich dort am Volturnus ein Reich gründet und dann bei einem Angriff auf Rom und die dortigen Arkader dem Hercules erliegt, so erkennt man darin die gleiche euhemeristische Umdeutung des mythischen Wesens zu einem König mit eigener Herrschaft und eigenem Heer wieder, die auch bei Dion. Hal. 1, 42 begegnet.[3] Aber in einem Punkte, eben der Lokalisierung in Campanien, hat sich etwas Ursprüngliches erhalten. Der Sohn des Erdfeuers, des Volcanus-Hephaistos, erscheint damit in der Nähe der Phlegraeischen Gefilde, der heutigen Solfatara, mitsamt ihren vulkanischen Erscheinungen; dort wird ja unweit von Dikaiarchia-Puteoli eine *Ἡφαίστου ἀγορά* erwähnt (Strab. 5 p. 246; Joh. Lyd., de mens. 4, 115; Sil. Ital. 12, 135 f.).[4] Damit bestätigt sich erneut unsere Auffassung des Cacus als Sohnes des Volcanus, und zwar um so mehr, als in Campanien eine Parallele zur römischen Cacussage besteht. Am Vesuv und auf den Phlegräischen Feldern wuchs ein Geschlecht gewalttätiger und gesetzloser Männer, die *γηγενεῖς*, also Söhne des vulkanischen Landes, waren; sie soll Herakles besiegt und ausgerottet haben (Diod. 4, 21, 5 f.). Das sind die rechten Doppelgänger des Volcanussohnes Cacus gewesen.

Weiter berichtet nun Gellius, daß Cacus zu dem Tyrrhener

---

[1] GGiaR 183 f. [2] Plin., n. h. 2, 240; dazu GGiaR 183 f.
[3] F. Münzer, Cacus der Rinderdieb 110 f.
[4] Malten, RE 8, 323.

Tarchon als Gesandter des Königs Marsyas [1] gekommen sei. Dieser König soll von Phrygien aus durch seine Gesandten die Italer in der *disciplina augurum* haben unterrichten lassen (Serv. Dan., Aen. 3, 359). Daß Cacus zu den Gesandten gehört hat, wird durch Solin selbst nahegelegt. Denn dort erscheint ein Phryger, der auch einen kleinasiatischen Namen trägt [2], als Genosse des Cacus. Also wird dieser selbst aus dem gleichen Land stammen und zu den Phrygern gehört haben, die Italien die Wahrsagekunst lehrten. Damit stimmt eine Reihe etruskischer Darstellungen überein, auf denen man schon immer einen Seher Cacus (etrusk. *cacu*) erkannt hat.[3] Ihn von dem „Rinderdiebe" zu trennen [4], haben wir dann aber kein Recht mehr, sondern wir müssen in Cacus einen weissagenden Dämon erkennen, — ganz ähnlich, wie sein griechisches Gegenbild Geryoneus gleichfalls ein Orakel sein Eigen genannt hat.[5]

Bei der Identität zwischen Cacus und Caeculus liegt es nahe, auch bei diesem eine Beziehung zu Weissagungen und Orakeln anzunehmen. Wir verstünden dann, warum er Gründer von Praeneste, der Stadt der Fortuna und des Juppiter Puer, geworden ist. Aber nicht nur Caeculus träte damit in engere Beziehung zu ihm und seiner Pflegemutter — für seine Pflegeeltern, die *Digitii*, die praenestinischen Daktylen, hätte das Gleiche zu gelten.

Nach dieser Digression kehren wir zu unserem Thema zurück. Es wird deutlich sein, daß die praenestinische Fortuna mit ihren „Kindern" Juppiter Puer und Juno eine sehr alte Vorstellung darstellt. Wir haben also das Recht, sie mit der Dreiheit von Ceres, Liber und Libera zu vergleichen und aus der Übereinstimmung des Anordnungsprinzipes zu schließen, daß die besondere Form der Trias wie dort so auch in unserem Falle ein etruskisches Element darstellt. Die etruskische Religion

---

[1] Über die Legende von dem gleichnamigen König der Marser zuletzt J Bayet, Les orig. de l'Herc. Rom 215f.

[2] Er heißt bei Solin *Megales*, was ein regelrechter kleinasiatischer Name ist. Wir haben lyd. und lyk. *Μεγας*, womit ein einheimisches **maka-* wiedergegeben wird (J. Sundwall, D. einheim. Nam. d. Lyk. 287). Davon wäre mit dem Formans *la-* (P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. d. gr. Spr. 326f.) weitergebildet **maka-la-* = *Μεγάλης*.

[3] G. Körte, Etrusk. Spiegel 5, 169f.; C. Robert, Festschr. Blümner 75f.; Heldensage 2, 474 Anm. 4; vgl. auch F. Münzer, l. c. 113f.

[4] F. Münzer, l. c. 114.

[5] G. Wissowa, RuKdR² 260 Anm. 4.

hätte damit die Form abgegeben, unter der die neukonstituierte griechische Dreiheit vom Jahre 496 in Rom aufgenommen und in das Gefüge des heimischen Kultes eingeordnet wurde — ja, vielleicht darf man den praenestinischen Fortunakult geradezu als Vorbild jener Dreiheit verstehen. —

Fassen wir nunmehr unser Ergebnis zusammen. Es war uns klar geworden, daß bei der Trias vom Jahre 496 zunächst eine Vermittlung durch ein Nachbarvolk — ganz im Gegensatz zu dem, was wir bei der ältesten Einführung von Liber und Libera beobachten konnten — nicht in Frage kommt. Obwohl jene Trias aller Wahrscheinlichkeit nach aus Campanien, auf jeden Fall aus dem griechischen Unteritalien nach Rom gelangt ist, also den gleichen Weg wie ein Jahrhundert früher Dionysos-Liber genommen haben muß, so hat sich dennoch die Situation insofern grundlegend verändert, als Rom nunmehr durch kein vermittelndes Bindeglied mehr, sondern direkt mit dem Griechentume in Verbindung getreten ist.

Darin besteht der grundlegende Unterschied der Neueinführung des Jahres 496 von allen vorausgehenden Einführungen griechischer Kulte. Sie alle sind nicht durch direkte Berührung mit der griechischen Welt, sondern durch Vermittlung anderer italischer Stämme nach Rom gelangt — sei es nun, daß wie bei Liber — Dionysos die Osker diese Rolle gespielt oder daß es (wie ich in meiner älteren Untersuchung gezeigt zu haben glaube) die Etrusker gewesen sind. Der Vorgang findet übrigens auf sprachlichem Gebiet seine Entsprechung. Die älteste Schicht griechischer Lehnwörter, die wir in der lateinischen Sprache begegnen, ist, wie sich an unzweifelhaften Zeichen feststellen läßt, gleichfalls durch Vermittlung anderer italischer Stämme nach Rom gelangt. Durch das Etruskische hindurch[1] ist *σπυρίς* als *sporta*, *γνῶμα* als *gruma*, *σκᾱνᾱ́* als *scaena*, Ganymedes als *Catamitus*, Acheron als *Acheruns*[2] übernommen worden, um nur Einiges zu nennen. Auf der anderen Seite weist die Stammbildung von *Aiax*, *Aiacis* gegenüber *Αἴας*, *Αἴαντος* auf oskische[3], die Lautierung von *rosa* gegenüber *ῥοδέα* auf sabinische Vermittlung.[4]

---

[1] Im Allgemeinen vgl. P. Kretschmer in der Einltg. i. d. Altertumswiss. I[3] 6, 112; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 367.

[2] G. Pasquali, Studi etruschi 1, 291 f. [3] Zuletzt J. B. Hofmann, l. c. 371.

[4] P. Kretschmer, l. c. 115; J. B. Hofmann, l. c. 370.

Sprachgeschichte und Religionsgeschichte ergeben also ein einheitliches Bild. Hier wie dort sehen wir eine frühe und nicht geringe Einwirkung des Griechischen auf das alte Rom, aber beide Male ist die Berührung keine unmittelbare. Das Griechische wird willig aufgenommen, aber ein Bestreben, zu den Quellen vorzudringen, ist nirgends erkennbar.

Die Besonderheit dieses Zustandes wird schärfer noch hervortreten, wenn wir die spätere Zeit zum Vergleiche heranziehen.[1] Die umfassende und für die Folgezeit entscheidende Welle griechischer Kultur, die mit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts einsetzt, ist durch das Bewußtsein gekennzeichnet, daß die Übernahme der griechischen Kultur eine grundsätzliche, umgestaltende Wirkung auf den gesamten Menschen bedeute. Im Zusammenhang damit steht die Forderung, daß jeder, der den Besitz griechischer Bildung anstrebt, sie durch unmittelbare Anschauung der Werke und durch Kenntnis der Sprache selbst erringen muß. Diese Forderung eines originalen Erlebnisses, die für alle Zeiten maßgebend geblieben ist, stellt einen grundlegenden Gegensatz zu dem dar, was sich für unsere Epoche hat beobachten lassen.

Hier ist die Rezeption des Griechentumes keine Tat bewußter Aneignung, sondern kann nur das natürliche Produkt eines geschichtlichen Prozesses gewesen sein. Es muß auffallen, daß eben die Völker als Vermittler für Rom in Betracht kommen, die wie die Osker in unmittelbarer Nachbarschaft der Magna Graecia wohnten oder wie die Etrusker von altersher, vielleicht schon in ihrer kleinasiatischen Heimat, mit dem Griechentum in Berührung gestanden haben. Es war ein einfaches Übernehmen und Weitergeben, wie man mit einem Nachbarn, mit dem man in Berührung steht, mancherlei Dinge austauscht.

Daß diese Verhältnisse zu einem kulturellen Primat der Osker und insbesondere der Etrusker führen mußten, liegt auf der Hand. Bei ihnen ist dies besonders deutlich, weil das kulturelle Primat Etruriens mit dem politischen Hand in Hand geht: Das ältere Rom kann in weitgehenden Maße als etruskische Stadt bezeichnet werden. In unserm Falle, der Rezeption der Trias von 496, ist diese Bindung zum ersten Male durchbrochen. Es wird der Versuch gemacht, einen unmittelbaren Zugang zum

[1] Zum Folgenden W. Jaeger, Antike u. Humanismus 20f.; R. Harder, Antike 5, 291f.

Griechentum zu finden. Sicherlich wird man nicht fehlgehen, wenn man diesen Versuch, — der gleichzeitig auch ein Versuch war, die Vormundschaft Etruriens abzuwerfen — mit den gleichzeitigen politischen Vorgängen, der Vertreibung der Tarquinier, zusammenbringt. Beide Male ist das Streben nach Autonomie unverkennbar.

Darin liegt die besondere, — man darf sagen: einzigartige Bedeutung unseres Falles. Freilich blieb diese Tat nicht nur vereinzelt — erst mehr als zwei Jahrhunderte später ist es gelungen, dieses Streben mit nachhaltigerem Erfolg und in größerer Ausdehnung zu verwirklichen — sie blieb auch unvollständig. Denn das ältere Primat Etruriens hat in seinen Auswirkungen nicht ganz beseitigt werden können. Wenn auch der übernommene Kult durchaus als griechischer gefaßt wurde, so ist doch die Form, unter der er übernommen wurde, noch ganz die etruskische. Sie ist es, mag es sich nun um den Tempel, den wir uns gewiß nach dem etruskischen Dreizellenschema vorzustellen haben oder um die Namengebung der drei Gottheiten handeln, — um die Art, wie sie zur Trias zusammengefaßt und anderen vorhandenen Triaden zur Seite gestellt wurden.

Maske und Totenkult

In dem ersten Abschnitt unserer Untersuchung waren wir auf ein griechisches Element innerhalb des oskischen Totenkultes gestoßen. Totenkult und Leichenspiel datieren bei den Oskern und Samniten freilich ebensowenig wie bei den anderen italischen Stämmen von dem beginnenden griechischen Einfluß ab. Vielmehr ist ein älteres, nationales Stratum so deutlich wie möglich. Wir meinen jene Art von Leichenspielen, von denen, ebenso wie von dem Chor zu Ehren der Proserpina, die Reste der oskischen Wandmalerei Kunde geben: Wagenrennen, Faustkämpfe und daneben ein blutiges Kampfspiel mit der Lanze, dessen Bedeutung L. Malten [1] uns hier wie auch sonst innerhalb des antiken Totenkultes verstehen gelehrt hat. Freilich sind damit alle uns zur Verfügung stehenden Tatsachen noch nicht erschöpft. Sondern zwischen die national-oskische und die darüber

[1] Röm. Mitt. 38/39, 325f.

gelagerte griechische Schicht hat sich noch eine dritte gelegt, die zwar gleichfalls italisch ist, aber dennoch innerhalb des oskischen Bereiches einen Fremdkörper darstellt — die etruskische. Um sie zu erkennen, müssen wir von einem scheinbar abseitsliegenden Spezialproblem unseren Ausgang nehmen — von dem römischen Namen der Bühnenmaske.

Die Etymologie vom lat. *persona* ist dadurch auf eine neue Grundlage gestellt worden, daß E. Deecke[1] und unabhängig von ihm F. Skutsch[2] einen Ursprung außerhalb des Lateinischen haben nachweisen können. Sie brachten die römische Bezeichnung der Theatermaske in Zusammenhang mit dem etruskischen Worte *φersu*, das sich in einem Cornetaner Grabe (Tomba degli auguri) der Darstellung einer maskierten Gestalt beigeschrieben findet und das ihnen dementsprechend gleichfalls die Maske zu bezeichnen schien. Diese Kombination, die sich sehr bald eines allgemeinen Beifalls erfreuen durfte, hat dann P. Friedländer[3] in einem kürzeren Aufsatz eingehender zu begründen versucht und es zugleich unternommen, aus ihr Schlüsse auf die älteste Geschichte des szenischen Spieles auf italischem Boden zu ziehen. Mit dem Erfolg, daß hier zum ersten Male die Bedeutung Etruriens für die Geschichte des Bühnenwesens, zumal in Rom selbst, erkannt und eine genauere Bestimmung wenigstens versucht worden ist.

Soweit der Stand der bisherigen Forschung. In einem Aufsatz[4], dessen Kenntnis hier vorausgesetzt wird, habe ich im Gegensatz zu älteren Erklärungen die Auffassung vertreten, daß in *persona* das etruskische Masculinum *φersu* durch ein feminines *-na-* Suffix erweitert wurde, ähnlich, wie ein maskulines griech. *λαμπτήρ* vermittelst des gleichen Suffixes zu *lanterna* geworden ist. Dabei hatte sich mir die Beobachtung aufgedrängt, daß das Femininum hier wie auch sonst das Kleinere bedeutet. War *λαμπτήρ* ein Kandelaber oder ein großes Feuerbecken (Od. 19, 63f. und Eusthat. 1848, 28), so *lanterna* die viel weniger umfangreiche Lampe oder Laterne. Ähnlich liegt der Fall bei *lacus*, das den „See", daneben jede Vertiefung, also auch den „Trog", „Zuber" oder die „Kufe" bezeichnete, während das davon abgeleitete *lacuna* das Wort für den „Teich" oder

[1] Etrusk. Forsch. u. Stud. 6, 47.

[2] Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 145; RE 6, 775.

[3] Glotta 2, 164f.

[4] Archiv für Religionswiss. 27, 35f.

„Weiher", aber auch für jedes Loch oder eine Lücke kleineren Ausmaßes gewesen ist. So ergab sich fürs erste die Folgerung, daß, wenn *φersu* tatsächlich die „Maske" bedeutet hat, *persona* nichts Anderes als die „kleine Maske" war.

Diese sprachlichen Feststellungen[1] bilden die Grundlage für die folgenden Untersuchungen, die sich in ihrem ersten Teil gleichfalls an den früheren Aufsatz anschließen[2], im weiteren Verlauf jedoch das Problem über die dort erzielten Resultate hinaus verfolgen sollen.

1.

Wir beginnen mit der Frage, ob die Bedeutung von etrusk. *φersu* = „Maske", die bisher als selbstverständlich vorausgesetzt worden war, ohne Weiteres hingenommen werden kann. Dabei wird es nötig sein, auf das Fresko der Tomba degli auguri genauer einzugehen, wo sich das fragliche Wort, wie wir sahen, einer bestimmten Figur beigeschrieben findet.[3] Eine Beschreibung und Deutung dieses Fresko wurde bereits an anderer Stelle[4] gegeben; hier sollen nur die wesentlichen Punkte wiederholt werden.

---

[1] Zuletzt hat sich G. Devoto, Studi Etruschi 2, 309f. über das sprachliche Problem geäußert. Wie einst Friedländer, so hält auch er noch eine Identifikation von etrusk. *φersu* und *πρόσωπον* für möglich, und zwar, obwohl er treffend auf eine semasiologische Schwierigkeit hinweist (l. c. 310). Aber die von ihm angeführten Belege etrusk. *metus* = *Μέδουσα* (für Abfall der Endung) und etrusk. *cuclu* = *Κύκλωψ* (für das Gleiche sowie für Abfall des *p*) sind nicht beweisend. Denn wenn etrusk. *marmis* = *Μάρπησσα* zu setzen ist, so scheint es sich zu zeigen, daß der Abfall vokalhaltiger Endungen auf vorangehendes *-σ-* beschränkt war. Etrusk. *evru* = *Εὐρώπη* hatte Devoto früher selbst unter die ‚parole abbreviate' gestellt (l. c. 1, 258), mit Recht, wie *euturpa, -pe-* = *Εὐτέρπη*, *ecapa* = *Ἑκάβη* zeigen. Überdies handelt es sich in den angeführten Fällen nirgends um *-ο*-Stämme wie bei *πρόσωπον*. Hier zeigen vielmehr *atmite* = *Ἄδμητος*, *atresϑe* = *Ἄδραστος*, *amuce* = *Αμυκος* u. A. m., daß regelmäßig *-e* an die Stelle der griechischen Endung tritt. Zugleich wird *tele* = *Τήλεφος* damit als Abkürzung bestätigt (G. Devoto, l. c. 1, 258); eine andere Möglichkeit bei E. Fiesel, Namen d. griech. Mythos im Etrusk. 36. [Ankündigung einer neuen Untersuchung durch A. Nehring, Glotta 17, 118. Korr. N.]

[2] Das schien mir um des Zusammenhanges willen notwendig; im Einzelnen ist Vieles geändert.

[3] Monum. dell' Inst. 11, tav. 25; F. Weege, Etrusk. Malerei, Taf. 93—94.

[4] Arch. für Religionswiss. 27, 39f.

Unverkennbar handelt es sich um eine Darstellung von Leichenspielen. Die Gruppe, zu der die als *φersu* bezeichnete Figur gehört, stellt den Tierkampf eines Gefangenen oder Verurteilten dar, der anläßlich der Leichenfeier eines vornehmen Vorstorbenen zusammen mit anderen Schaustellungen und Kämpfen zu Ehren des Toten aufgeführt worden ist. Wenn wir in Rom von ähnlichen Tierkämpfen hören, so müssen wir annehmen, daß sie ebenso wie das Gladiatorenspiel, dessen Herkunft aus den etruskischen Leichenspielen sichersteht [1], von Etrurien her übernommen worden sind.

Nachdem die Darstellung als Ganzes erklärt ist, bleibt zu untersuchen, worum es sich bei der Person des *φersu* im Besonderen handelt. Gehen wir aus von seiner Tracht. Hier sind es die Maske und die anderen Eigenheiten der Kleidung, die den Blick auf sich ziehen müssen: der spitze, hell und dunkel gestreifte Hut und vor Allem der kurze, die Oberschenkel nur knapp bedeckende Leibrock. Sehen wir hier genauer zu, so zeigt es sich, daß über einen dunkelbraunen Chiton ein schwarzes, eng anliegendes Kleidungsstück, eine Art Weste mit kurzen Ärmeln, gezogen ist, die ihrerseits wieder als Schmuck eine Reihe unregelmäßig geformter weißer Flecken oder aufgesetzter Lappen trägt. Daß es sich dabei um eine Besonderheit handelt, zeigt eine ähnliche Gestalt in einem anderen Grabe von Corneto, der Tomba del pulcinella. [2] Da begegnet uns das gleiche Kostüm: Auch da der abwechselnd mit hellen und dunklen Streifen verzierte Hut, auch da eine Maske (wie sich noch mit Sicherheit erkennen läßt [3]) und jener auf so seltsame Weise verzierte Chiton. Freilich in etwas veränderter Form: Der Rock setzt sich aus quadratischen Lappen zusammen, die schachbrettartig aneinandergesetzt sind. Was hat dieser Rock zu bedeuten?

Wir kennen aus dem späteren Mimus [4] das Gewand des Possenreißers, das aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengeflickt war, eine Art Harlequinsrock — den *centulus* (Apul., Apol. 13). Der Träger der Rolle hieß nach dieser seiner Tracht

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328f.; C. Weickert, Münch. Jahrb. f. d. bld. Kunst N. F. 2, 24f.

[2] F. Weege, l. c. 90; vgl. P. Ducati, Arte etrusca S. 59; F. Weege, Der Tanz in der Antike 150. [3] O. Keck, l. c. 18.

[4] Zum Folgenden A. Dieterich, Pulcinella 145f.

panniculus und entsprach somit etwa dem Pulcinella der Commedia d'arte oder dem Arlecchino. Daß dieses Kostüm bereits älter ist als der Mimus, zeigt, wie man richtig gesehen hat, der Titel ‚*Pannuceati*', der für ein Stück des Pomponius überliefert ist (fr. 87—98 Ribb.); die vorgeschlagene Übersetzung als „die Harlequine" oder „die Pulcinellen" dürfte wohl das Richtige treffen.

Pomponius gehört zusammen mit Novius zu den Vertretern der einheimisch-italischen Volksposse, der Atellane, die mit jenen beiden etwa um die Wende des 2. zum 1. Jahrhundert literarisch geworden ist. Diese Posse, ähnlich den unteritalischen Phlyaken, hat in Campanien ihre erste Blüte erlebt und ist von da aus — wie der Name der *ludi Osci*, den die Römer ihr gaben, beweist — nach Rom gekommen. Daß wir der Tracht des *φersu* in ihr wiederbegegnen, muß von besonderem Interesse sein. Denn die Tomba degli auguri kann nicht wohl über die Mitte des 6. Jahrhunderts hinabgerückt werden, die Tomba del pulcinella mag wohl jünger sein, muß aber gleichwohl noch in dasselbe Jahrhundert fallen. Beide Darstellungen sind demnach älter als Alles, was wir von der Atellane wissen und besitzen. Dann darf mit einigem Rechte vermutet werden, daß jenes besondere Kostüm der campanischen Posse aus Etrurien und zwar aus den etruskischen Leichenspielen stammt; die campanischen Etrusker bieten sich dabei als Vermittler an.

Wir können dieses Ergebnis noch von einer anderen Seite her bestätigen: Auch der kegelförmige Hut des *φersu* muß zur Tracht der Atellanenspieler gehört haben. Er begegnet in ähnlicher Form wiederum in dem Mimus.[1] Auf einer hierher gehörigen Darstellung des Columbariums der Villa Pamfili[2] zeigt der Hut zweier Spieler den gleichen Wechsel heller und dunkler Streifen, der für den *φersu* sowie seinen Genossen aus der Tomba del pulcinella charakteristisch war. Auch in der Atellane selbst war diese Tracht üblich. A. Dieterich[3] hat auf eine Gemme[4] aufmerksam gemacht, auf der eine groteske Figur mit großem Phallos dargestellt ist. Die gewaltige Nase und die verzerrte Grimasse lassen erkennen, daß sie eine Maske trägt. Es handelt sich demnach um einen Schauspieler der

---

[1] A. Dieterich, l. c. 154f.

[2] A. Dieterich, l. c. 181 Abb.; vgl. 167 Anm. 2.

[3] l. c. 112 Anm.

[4] Abgeb. bei F. Ficoroni, De larvis scaenicis, tab. VIII.

Komödie oder eines anderen komischen Spieles, und wozu er gehört, zeigt der Gegenstand, den er in der linken Hand trägt. Es ist eine Art Kolben oder Keule, die Dieterich wohl mit Recht als *clava scirpea*, als „Strohkeule“, angesprochen hat. Wir kennen sie als komische Waffe aus einem Fragment der Phoenissen des Novius (fr. 79 Ribb.), also aus einer Atellane. Demnach handelt es sich bei unserer Darstellung um eine dem Bajazzo oder Pagliazzo analoge Figur, dessen Namen den, der mit der Strohkeule wirft oder schlägt, bedeutet. Dann kann es nicht ohne Bedeutung sein, daß diese Figur den gleichen großen Hut trägt, der uns als Tracht des *φersu* begegnet war. Auch in diesem Punkte läßt sich sein Kostüm als Vorläufer der oskisch-campanischen Posse erkennen.

So scheint sich unser Ergebnis zu bestätigen, und doch muß ein Punkt Bedenken erregen. Man überlege: Wenn unsere Herleitung des Atellanenkostümes das Richtige getroffen hat, so müssen wir annehmen, daß ein Kostüm, dem wir allein bei dem Tierkampf begegnet sind, nachträglich auf das so ganz anders geartete szenische Spiel übertragen worden ist. Hierin läge eine wirkliche Schwierigkeit, wenn nicht durch das gleiche Fresko der Tomba degli auguri die Möglichkeit gegeben wäre, zu zeigen, daß die Figur des *φersu* bereits in Etrurien innerhalb eines Spieles, das mit der Atellane zum mindesten zusammengehören k a n n, aufgetreten ist.

Neben der von uns besprochenen Darstellung haben wir noch eine zweite, in deren Mitte (soweit die mangelhafte Erhaltung ein Urteil erlaubt) ein Paar von Faustkämpfern wiedergegeben ist, rechts und links von ihnen je eine männliche Figur, in denen wir nach dem festen Darstellungsschema der archaisch-etruskischen Kunst [1] Tänzer zu erblicken haben.[2] Dann liegt — zumal wenn wir ihnen hier in Verbindung mit anderen öffentlichen Schaustellungen begegnen — der Gedanke nahe, daß wir eine Darstellung jener etruskischen *ludiones* vor uns haben, aus deren Vorführungen das römische Bühnenspiel nach Ansicht des Livius erwachsen ist. Diese Vermutung wird dadurch bestärkt, daß links neben den Faustkämpfern ein Flötenbläser erscheint, dessen Spiel offenbar nicht nur diesen, sondern

---

[1] F. Weege, Etruskische Malerei Taf. 4; 16; 31—32; 68.

[2] [Das Richfige schon bei F. Messerschmidt, Beitr. z. Chronol. d. etrusk. Wandmal. 39f. Korr. N,]

auch den Tanzenden gegolten hat. Heißt es doch von den *ludiones* ausdrücklich, daß sie *sine carmine ullo, sine imitandorum carminum actu . . . ad tibicinis modos saltantes haud indecoros motus more Tusco dabant* (Liv. 7, 2, 4). Wir hören nun freilich allein von dem römischen Drama, daß es aus dem Spiel der *ludiones* entstanden sei, aber nichts hindert an der Annahme, daß es die Keimzelle auch für die campanische Posse gebildet habe. Unter dieser Voraussetzung gewinnt die Tatsache, daß eine der tanzenden Gestalten unseres Fresko die gleiche Tracht wie der *φersu* besitzt und zugleich durch eine Beischrift ausdrücklich als identisch mit ihm bezeichnet ist, eine erhöhte Bedeutung. Denn dann hätten Gestalt und Kostüm des *φersu* bereits in dem Spiel der etruskischen *ludiones* ihren Platz besessen und wären von da aus in die nachmalige Atellane übergegangen.[1]

Mit dieser Vermutung sind wir bereits mitten in einer gerade neuerdings erörterten Frage — der nach der Bedeutung Etruriens für Herkunft und Entstehung der Atellane überhaupt. Wir dürfen mit einiger Sicherheit behaupten, daß unsere Vermutung in der Tat das Richtige getroffen hat. Von ganz anderen Beobachtungen als den unserigen ausgehend ist man heute mehr und mehr übereingekommen, die Herkunft der Atellane aus der etruskischen Kultur anzunehmen.[2] Mit den etruskischen Einwanderern und Eroberern scheint sie nach Campanien gekommen zu sein[3], von wo aus sie dann die Römer durch oskische Vermittlung, wie wir sahen, empfangen haben. Man sieht sogleich, daß diese Auffassung durch unsere neuen Beobachtungen eine nicht unwichtige Stütze erhält. Zugleich

---

[1] Einem szenischen Spiel bei der Leichenfeier zu begegnen, darf nicht wundernehmen. In Rom scheint sich davon ein Nachklang erhalten zu haben. Es ist von den *Adelphoe* des Terenz und der zweiten Fassung seiner *Hecyra* ausdrücklich überliefert, daß sie an den Leichenspielen des Ämilius Paulus im Jahre 160 aufgeführt wurden; bei der naevianischen Praetexta *Clastidium* dürfen wir das Gleiche für die Leichenfeier des Marcellus im Jahre 208 wenigstens vermuten (C. Hosius in Schanz, Röm. Lit.-Gesch. I^4 53). Und von der *Electra* des Acilius und dem *Armorum iudicium* des Pacuvius hören wir, daß sie (oder Stücke aus ihnen) bei den Leichenspielen Caesars vorgetragen wurden (Sueton., Caesar 84; Appian., b. c. 2, 146).

[2] E. Lattes, Glotta 2, 269 f. (vgl. auch seine ältere Untersuchung Riv. di storia antica 2, 25 f.) und vor Allem E. Kalinka, Philol. Wochenschr. 1922, 571 f.

[3] Wenn das Spiel nach Atella heißt, so zeigt schon der Name der Stadt zur Genüge, daß wir in der Sphäre der etruskischen Kultur sind: W. Schulze, ZGLEN 578.

rückt damit eine andere Tatsache ins rechte Licht, mit der unsere Untersuchung nunmehr in ihr eigentliches Ziel mündet.

Die Atellane ist dasjenige unter den szenischen Spielen, das in Rom von allem Anfang an in der Maske gespielt wurde. Diese Besonderheit blieb auch nach Einführung des griechischen Dramas zunächst noch bestehen; erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts hat sich auch da die Maske durchgesetzt. So läßt es sich sehr wohl verstehen, wenn man die Spieler der altitalischen Posse auf Grund des frühesten Besitzes der Maske geradezu als *personati* bezeichnete (Fest., p. 217 M: *per Atellanos, qui proprie vocantur personati*).[1]

Schon längst hat man daraus die einzig mögliche Folgerung gezogen, daß, wenn irgendwo, wir in der Atellane diejenige Gattung zu erblicken haben, in deren Gefolge die Bühnenmaske in Rom Eingang gefunden hat.[2] Bedenken wir weiter die wahrscheinlich etruskische Herkunft der Atellane, so liegt es schon an sich nahe, auch an den gleichen Ursprung der für sie bezeichnenden Maske zu denken. Unsere Darstellung des *φersu* vermag hier die Bestätigung zu erbringen.

Denn nicht nur in dem aus verschiedenfarbigen Lappen zusammengesetzten Rock, nicht nur in dem spitzen Hut, sondern auch in der Maske stimmt die Tracht dieser Gestalt mit der der späteren Atellane überein. Und weiter noch geht die Übereinstimmung: Sie erstreckt sich, wie wir bereits sahen, über die ‚Sache‘ hinaus auch auf das ‚Wort‘. Findet sich doch hier eben jenes *φersu* beigeschrieben, als dessen Weiterbildung das lat. *persona*, d. h. die römische Bezeichnung der Theatermaske, verstanden werden kann. —

Die Übereinstimmung ist somit eine vollständige und es bleibt für uns nur noch die Frage zu beantworten, was daraus für die Bedeutung des etruskischen Wortes folgt. Es müßte schon mit besonderen Dingen zugehen, wenn es nur seiner Lautform nach und nicht auch in dem, was es bezeichnet, mit *persona* übereinstimmte oder doch wenigstens mit ihm aufs Engste zusammenhinge.

Haben wir also *φersu* ohne Weiteres mit „Maske“ zu übersetzen? Man bedenke: Die Beischrift auf dem Fresko der Tomba degli auguri muß, wie die der anderen Figuren auch, der Figur

[1] Zur Stelle zuletzt R. Reitzenstein, Göttinger Nachr. 1918, 242.

[2] E. Kalinka, l. c. 574.

als Ganzem gelten, nicht einem einzelnen, verhältnismäßig wenig ins Auge fallenden Requisit wie der Maske. Es wäre demnach vorzuziehen, wenn es gelänge, auch das Wort *φersu* auf die ganze Figur zu deuten. Hinzukommt, daß das lateinische Femininum *persona*, das bestimmt die Maske bedeutet, seinem etruskischen Etymon gegenüber, wie wir eingangs sahen, etwas Kleineres bezeichnet haben muß. Das ließe sich sehr wohl damit zusammenbringen, daß das etruskische Wort sich auf die gesamte auf dem Fresko dargestellte Figur bezogen hat. Kann aber *φersu* nicht ohnes Weiteres = „Maske" gesetzt werden, so bleibt zu fragen, wer denn jene so bezeichnete Gestalt gewesen sei, von der das Wort *persona* abgeleitet ist.

2.

Wir haben an anderer Stelle[1] die Ansicht vertreten, hier handele es sich um den Namen eines zur Erde und den chthonischen Mächten gehörigen Gottes, der von dem der *Περσε-φόνη*, *Φερσε-φόνη*, dem der Grae *Περσώ*, der Hekate-*Πέρση* oder *Περσηΐς* und der damit zusammengehörigen Sippe nicht zu trennen sei. Es ist von Bedeutung, daß wir diese Vermutung von anderer Seite her bestärken und dabei zugleich ermitteln können, welcher Art jener Gott gewesen ist.

Der *φersu* begegnet, so sahen wir, auf der Darstellung eines Leichenspieles. Hier hat die weitausgreifende Untersuchung L. Maltens[2] die Bedeutung jener blutigen Opfer und Wettkämpfe, wie sie immer wieder auf den etruskischen Grabdarstellungen erscheinen, verstehen gelehrt. Der Getötete oder Unterliegende wird dem Verstorbenen als Gabe dargebracht. Gleichsam zur Bestätigung dessen erscheint auf dem Fresko der Tomba François in Vulci[3] die Seele des Patroklos (*hinϑial patrucles*) und neben ihr der etruskische Gott und Geleiter der Toten (*charun*), um dem Opfer der Trojaner beizuwohnen. In diesen Zusammenhang gehören auch, wie Malten gezeigt hat, die Gladiatorenkämpfe, deren Herkunft aus den etruskischen Leichenspielen durch ausdrückliche Bezeugungen sichersteht. Auch hier hat die Seele des Gefallenen ein Opfer für die Toten

---

[1] Arch. f. Religionswiss. 27, 45f.

[2] Röm. Mitt. 38/39, 300f.; dazu C. Weickert, Münch. Jahrb. N. F. 2, 24.

[3] Ducati-Giglioli, Arte etrusca fig. 38—40; L. Malten, l. c. 301; P. Ducati, Etruria antica 2, 101.

bedeutet.[1] Und durchaus entsprechend hat sich auch in diesen Spielen — man möchte sagen: als Hinweis auf ihre Herkunft — die Sitte erhalten, daß zum Schluß eine vermummte Gestalt, die den Unterweltsgott Dispater darzustellen hatte, auf dem Schauplatz erschien, um die Leichen der Gefallenen hinauszuschaffen (Tertull., adv. nat. 1, 10; Apol. 15). Wenn er als Abzeichen dabei einen Hammer trug, das Abzeichen eben des etruskischen *Charun*, so genügt dies, um ihn auch äußerlich als dessen Ebenbild erscheinen zu lassen.[2]

Tertullian nennt neben dem Dispater noch eine zweite Figur: Sie hatte zu prüfen, inwieweit die gefallenen Gladiatoren bereits verschieden waren und trug bei diesem Geschäft die Maske des Mercur. Wie wir glauben, handelt es sich dabei um den Hermes als *ψυχοπομπός*[3], demnach um eine Funktion des Gottes, die der des *Charun* aufs Engste verwandt war. Damit bestätigt sich unser Ergebnis von einer neuen Seite her. Aber noch eine dritte hierher gehörige Nachricht ist uns erhalten. Seneca, Apocol. 9, 3 scheint, wie man scharfsinnig vermutet hat[4], zu bezeugen, daß die Büttel, die die feigen Gladiatoren abzustrafen hatten, als *larvae*, demnach wiederum als Wesen der Unterwelt, vermummt waren.

Sollte unser *φersu* nicht ähnlich aufzufassen sein?

Innerhalb der Leichenspiele der Tomba degli auguri muß dem Tierkampf, wenn unsere soeben gegebene Deutung das Richtige trifft, die gleiche Funktion als Totenopfer zugekommen sein wie sonst dem Gladiatorenspiel; auch dort wird der Unterlegene eine Gabe für die Seele des Toten bedeutet haben. Das läßt sich auf Grund unserer Darstellung noch zeigen. Mit unverkennbarem Nachdruck ist das aus den Wunden des Kämpfers fließende Blut hervorgehoben. Man darf sich daran erinnern, daß gerade der Blutgenuß des Toten das Ziel der Gladiatorenkämpfe gewesen ist. Varro, der davon berichtet (Serv. Dan. ad Verg., Aen. 6, 37), erwähnt in diesem Zusammenhang auch die *praeficae*, die Klageweiber bei den Begräbnissen, die sich das Gesicht zerfleischten, *ut sanguine ostenso inferis satisfaciant.* Auch da also handelt es sich um die Wirkung des Blutes; wie eng in diesem Punkte Gladiatoren und *praeficae* zusammen-

---

[1] L. Malten, l. c. 329f.

[2] Müller-Deecke, Die Etrusker 2, 102; P. Ducati, Etruria antica 1, 110

[3] Vergl. GGiaR 90f.

[4] R. Heinze, Hermes 61, 66.

gehören, haben uns die altrömischen Grabreliefs aus Civitale S. Paolo [1] gezeigt, auf denen unmittelbar neben den kämpfenden Gladiatoren auch das Klageweib erscheint.

Vergegenwärtigen wir uns diese Übereinstimmungen, so wird die Parallelität von Gladiatorenspiel und Tierkampf in ihrem beiderseitigen Verhältnis zum Leichenkult deutlich hervortreten. Dann scheint aber die Folgerung unabweisbar, daß der *φersu* einstmals eine ähnliche Funktion erfüllt hat wie der *Charun* bei dem Opfer der gefangenen Troerjünglinge, oder besser noch — denn auch bei dem *φersu* wird es sich lediglich um einen Maskierten handeln, der die Gottheit darzustellen hatte — wie der römische Dispater oder Mercur beim Gladiatorenspiel. Mit anderen Worten: Der *φersu* war ursprünglich die Verkörperung eines Unterweltsgottes oder -dämons, der die Seele des Getöteten in Empfang zu nehmen und zum Hades zu geleiten hatte; erst dann ist er zu jener Art von Aufseher oder Leiter des grausamen Spieles geworden, das unsere Darstellung wiedergibt. Auch Dispater und Mercur sind ja, zum mindesten in der Kaiserzeit, kaum noch etwas Anderes als vermummte Henkersknechte gewesen.

Der Charakter des *φersu* als eines Unterweltsgottes läßt sich noch von einer anderen Seite her zeigen. Maßgebend dafür ist, daß er nicht nur mit der Funktion des Dispater und Mercur, sondern auch mit der der *larvae* bei dem Gladiatorenspiel in Parallele gesetzt werden kann. Sehen wir nun auf unserem Fresko einen tanzenden *φersu*, so denkt man daran, daß eine Klasse von Gottheiten, von deren Namen der der *larvae* abgeleitet ist, die Laren, in der Kunst als tanzend dargestellt werden. Und zwar schon seit alter Zeit, wie dies das Fragment des Naevius (com. fr. 99f. Ribb.) mit seiner Erwähnung des Theodotus zeigt, *qui . . . Lares ludentes peni pinxit bubulo.* Man hat dieses Tanzen der Laren von ihrem Charakter als Fruchtbarkeitsdämonen abgeleitet.[2] Bedenkt man jedoch, daß eine Verbindung der Laren mit der Unterwelt bestanden haben muß [3], so liegt vielleicht die Vorstellung näher, daß die tanzenden Laren zu dem tanzenden Unterweltsgott gehören; die etruskische und die römische Vorstellung würden sich alsdann entsprechen.

---

[1] Mon. Linc. 19, 591 fig. 19; C. Weickert, l. c. 6 Abb. 1.

[2] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 119.

[3] W. F. Otto, l. c. 117f.

Noch von einer dritten Seite her läßt sich zu diesem Ergebnis kommen. L. Malten hat mich (brieflich) darauf hingewiesen, daß man in dem Wolf, den der *φersu* auf sein Opfer losläßt, das Tier des Todesgottes, ja, vielleicht „letzten Endes die älteste Form des Totendämons erblicken könne, etwa in dem Sinne, wie auf den Bildern von Corneto [1] und Orvieto [2] der Totengott die Wolfskappe trägt". Daß der Wolf eine solche Bedeutung besessen hat, ist von Malten selbst für das Griechische ausgeführt worden.[3] Dabei konnte er an Hand einer älteren Arbeit von Anziani [4] darauf hinweisen, daß auch für Etrurien sich etwas Ähnliches erkennen lasse. Im Anschluß daran hat P. Ducati [5] die Untersuchung erneut aufgenommen und den Nachweis erbracht, daß auf den etruskischen Denkmälern in einer Reihe von Fällen der Wolf als Erscheinungsform des Unterweltsgottes begegnet.

Noch Anderes läßt sich in diesem Zusammenhange anführen. An die Erzählung von der Entstehung des Collegiums der *hirpi Sorani* bei Servius, Aen. 11, 785 sowie ihre Verbindung mit Dispater hatte bereits Ducati [6] erinnert; auch in den dort genannten Wölfen haben wir zweifellos Totendämonen zu erblicken.[7] Neu hinzugekommen ist der Sarkophag von Torre S. Severo [8], dessen eine Längsseite [9] die Opferung der Trojaner durch Achilleus zeigt. Die Darstellung stimmt mit dem bekannten Fresko der Tomba François in Vulci [10] weitgehend überein, nur daß an Stelle des Agamemnon (*aχmenrum* CIE 5256) auf der linken Seite der Totengott mit der Wolfskappe erscheint. In seinem Aussehen entspricht er den zuvor genannten Darstellungen von Corneto und Orvieto, auch darin, daß er eine weibliche Gottheit, die dort Persephone (*φersipnei*) heißt, zur Seite hat.[11] Bemerkenswert ist, daß er an Stelle des sonstigen Szepters das *κηρυκεῖον* des Hermes-Mercurius trägt; das erinnert an den *ψυχοπομπός*, dem wir zuvor in ähnlichem Zusammenhange begegnet waren.

---

[1] F. Weege, Etrusk. Malerei Taf. 62.
[2] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 183.
[3] Archäolog. Jahrb. 1914, 238 Anm. 20; vgl. 236 Anm. 4.
[4] Mélanges d'archéol. et d'hist. 30, 257 f.
[5] Rendiconti dei Lincei 24 (1915) 540 f. [6] l. c. 542.
[7] W. F. Otto, RE 8, 1934.
[8] E. Galli, Monum. dei Lincei 24, 6 f. [9] l. c. tav. I.
[10] P. Ducati, Storia dell' arte etrusca 2, tav. 188.
[11] E. Galli, l. c. 44 f.

Schließlich noch ein letztes Stück. Auf der Schmalseite des bekannten etruskischen Amazonensarkophags in Florenz erscheint als Akroter inmitten zweier Masken eine nackte männliche Gestalt: Mit dem rechten Beine knieend, das linke auf dem Boden ausgestreckt, wird er von zwei Wölfen angefallen, die ihm die Oberschenkel zu zerfleischen suchen.[1] Die Übereinstimmung mit dem „Verurteilten" der Tomba degli auguri ist evident. Daß abermals die Vorstellung von dem wolfsgestaltigen Gotte der Unterwelt vorliegt, zeigen die Masken rechts und links von dieser Szene. Denn daß solche auf den Ecken der Sarkophage angebrachte Masken irgend etwas mit dem Totenkult zu tun haben, ist mit Recht vermutet worden.[2] Auch hier also wird es sich um die Opferung eines Menschen im Kulte der Unterirdischen handeln, wobei der Wolf wiederum den Totengott bedeutet — ganz analog dem, was wir für unser Fresko erschlossen haben.

3.

Von allen Seiten her hat es sich uns bestätigt, daß der *φersu* mit dem Reiche der Toten zu tun hat. Wie läßt sich dieses Ergebnis mit dem früheren vereinigen, wonach das gleiche Wort, in dem wir soeben den Namen eines Unterweltsgottes erkannt haben, den Stamm der lateinischen Bezeichnung für die Maske abgegeben hat?

Daß irgendeine innere Beziehung besteht, muß schon der Vergleich des Grabfreskos mit dem soeben erwähnten Akroter des Amazonensarkophags nahelegen. Wie hier die Maske neben der Zerfleischung eines menschlichen Opfers durch den Wolf erscheint, so dort der *φersu*, der das Etymon für *persona* abgegeben hat. Überhaupt ist es ein öfters zu beobachtender Fall, daß die Maske mit den Gottheiten der Erde und der Unterwelt oder auch mit den Toten selbst in Verbindung steht.[3] Für das Letztere darf an den weitverbreiteten Brauch der Sepulkralmaske erinnert werden, der innerhalb des italischen Bereiches vor allem bei den römischen *imagines maiorum* und den etruskischen Totenmasken von Chiusi[4] erscheint; weiteres hoffen wir weiter unten

[1] Ducati-Giglioli, Arte etrusca 220, fig. 42.

[2] Bieber, RE 14, 2110.

[3] Die hier aufgezählten Beispiele machen auf Vollständigkeit keinen Anspruch; der Gegenstand verdient eine gesonderte Behandlung.

[4] Monum. dei Lincei 30, 449f., fig. 60—61; H. Mühlestein, Die Kunst der Etrusker 1, Abb. 147—148; L. A. Milani, Museo topografico d'Etruria 61f.

zu geben.[1] Auf der anderen Seite hat W. Wrede kürzlich eine Reihe hierher gehöriger Denkmäler behandelt und darauf hingewiesen, daß in Griechenland nur chthonische Gottheiten es sind, die in Maskenform (wohl zu unterscheiden von der Protome) dargestellt werden.[2] Der Sachverhalt bestätigt sich in Etrurien sowie im etruskischen Latium und Campanien, wo wiederum nur diese Gottheiten in Maskenform auf den Antefixen der Tempel begegnen.[3]

Mit dieser Vorstellungsweise muß es zusammenhängen, daß mehrfach der Name zur Unterwelt gehöriger Erscheinungen zu dem der Maske geworden ist. Nur einige Beispiele seien genannt, die mit dem uns interessierenden Falle zusammenhängen.[4]

Im Lateinischen ist *larva*[5] — und zwar im Plural *larvae* — ursprünglich eine Bezeichnung für nächtliche Schreckgespenster und Unholde gewesen. Daneben erscheint es als Schimpfwort und ist weiter die Bezeichnung der Maske (Horaz, sat. 1, 5, 64). Man wird diesen Fall um so eher heranziehen dürfen, als uns zuvor der Zusammenhang des *φersu* mit den *larvae* deutlich geworden war. Weiterhin gehören hierher die *maniae*.[6] Nach dem Zeugnis des Aelius Stilo (Paul. Fest., p. 129 M.) waren sie identisch mit den *larvae*, waren also gleichfalls Unterweltsgottheiten (*larvas id est manes deos deasque*), wie denn die Göttin Mania als Mutter der den *larvae* nahestehenden Laren galt und mit diesen zusammen bei den Compitalien verehrt wurde.[7] Davon unterschied der gleiche Grammatiker eine andere Bedeutung: *ficta quaedam ex farina in hominum figuras* — also aus Teig hergestellte Bilder, die man nach ihrem fratzenhaften Charakter, d. h. nach ihrer Ähnlichkeit mit den *maniae* = *larvae*, so nannte. Genauer deutete Simius Capito (Fest., p. 145 M.) diese *maniae* als *deformes personae*,

---

[1] Vergl. auch Bieber, RE 14, 2107f.

[2] Athen. Mitt. 53, 89. Die von Wrede unter Nr. 2 angeführte Maske (S. 70f.; Taf. II—III Beil. XXIII 2) ist, wie C. Blümel erkannt hat, ein Acheloos gewesen (Katal. der griech. Skulpt. d. 5. u. 4. Jahrh. 2f.); vgl. auch W. Wrede, l. c. 76; Bieber, RE 14, 2117f.

[3] E. Douglas van Buren, Figurative Terracotta-revetments 6f.; W. Wrede, l. c. 91. Weiteres bei H. Mühlestein, l. c. Abb. 144—146.

[4] Anderes noch bei H. Güntert, Kalypso 114.

[5] Zum Folgenden W. F. Otto, Die Manen 54f.

[6] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexik. 15, 115.

[7] W. F. Otto, l. c. 116; Zeugnisse bei G. Wissowa, RuKdR² 240 Anm. 2; Roscher II 2, 2323f.

d. h. als groteske Masken, und das Gleiche kehrt auch Schol. Pers., sat. 6, 56 wieder. Dort heißt es von dem Dichter: *Manium dicit deformem et ignotum hominem eo, quod maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.* Daß diese Fratzenbilder in dem Verse Varros, sat. Men. fr. 463 B. gemeint sind, wo davon gesprochen wird, daß man den Laren *maniae* (cod. *marinas*) aufhängt, hat W. F. Otto gezeigt.[1] Auch hier also gehen die Bedeutungen „Totengespenst“ und „Fratze, Maske“ ineinander über.

Ein griechisches Beispiel mag dies ergänzen. Man kennt die Mormolyke oder in verkürzter Namensform die Mormo; sie gehört in den Kreis der Hekate und stellt wohl nur eine Erscheinungsform von ihr dar.[2] Von dem Namen der Mormolyke abgeleitet ist der des *μορμολυκεῖον*. Ein solches war in Athen aufgehängt und wird als *προσωπεῖον ἐπίφοβον* gedeutet (Aristoph. fr. 131 K.; Phrynichos p. 367 Lob.; Etym. Magn. s. v. *μορμολυκεῖον*). Weiter wird Plat., Phaid. 77e die Furcht vor dem Tode mit der vor einem solchen *μορμολυκεῖον* verglichen. Nach Timaios, lex. s. v. handelt es sich dabei um *φοβερὰ τοῖς παισὶ προσωπεῖα;* auch die *maniae* waren ja Masken, *quibus pueri terrentur.* Und wie man *Manius* auf einen Menschen von verunstaltetem Äußeren deuten konnte, wie weiter ganz entsprechend *larva* zum Schimpfwort geworden ist[3], so wird auch *μορμολυκεῖον* in diesem Sinne gebraucht (Philostrat., v. Apoll. 4, 25; Lukian., Philops. 23; Toxaris 24; Zeux. 12). Daneben ist hier bereits der Übergang zur Bezeichnung der Bühnenmaske vorhanden: Aristoph. fr. 31 K. spricht von dem *κωμῳδικὸν μορμολυκεῖον* und Hesych s. v. von den *μορμολυκεῖα* als den *τῶν τραγῳδῶν προσωπεῖα.*[4]

Ein kurzer Hinweis auf die Art der Bedeutungsentwicklung sei hier eingeschaltet. Nicht nur, daß der Name von Totengottheiten sich zu dem der Maske entwickeln, sie bedeuten daneben auch einen Popanz, ein Schreckmittel für Kinder. Auch der Totendämon *φersu* muß nicht nur den Namen für die Maske abgegeben haben, sondern sich gleichfalls zu einer komischen Figur verwandelt haben, um in der Atellane seinen Platz zu erhalten.

[1] l. c. 113 f. [2] E. Rohde, Psyche 2, 409.

[3] W. F. Otto, Die Manen 55.

[4] Entsprechend heißt es bei Suidas s. v. *γόργια· παρὰ Δωριεῦσι τὰ τῶν ὑποκριτῶν προσωπεῖα, τῶν ἀπὸ τῆς σκηνῆς τραγῳδῶν.*

Denn daran ist kein Zweifel, daß der Schauspieler, der die Tracht des Gottes trug, einmal ihn selbst dargestellt hat; auf der Tomba degli auguri sehen wir den Beginn der Entwicklung. Daß auch sonst Toten- und Unterweltsgottheiten als komische Figuren erscheinen, läßt sich leicht belegen. Einiges hat H. Güntert[1] zusammengestellt; auch bei der Akko[2], der Lamia, der Baubo und anderen Wesen der Unterwelt läßt sich der gleiche Vorgang beobachten.[3] Ein bisher noch nicht besprochenes Beispiel aus dem Lateinischen stellt ein Atellanentitel des Novius dar, der uns Non. p. 154, 18 M. als *Mania* (*minta F*³) *medica*, p. 221, 1 mit leichter Verschreibung als *minia medica* überliefert wird. Gemeint sein kann nur: „Die Mania als Arzt"; also trat die Göttin als komische Figur in dem Spiele selbst auf.

Doch kehren wir noch einmal zum Namen der Maske zurück, wo ein Fall noch aussteht. Die Spieler der lakonischen Posse, die *δεικηλίκται*, heißen nach ihren Masken, den *δείκηλα*.[4] Für dieses Wort findet sich auch die Bedeutung *φάσμα* (Hesych) oder *φάντασμα* (Schol. Apoll. Rhod. 4, 1672), sodaß also wieder ein ähnlicher Wandel wie bei *larva* zugrundeliegt. Hier wird man unseren Fall am Ehesten anzuschließen haben. Denn nicht nur, daß die *personati*, die Spieler der Atellane, ebenfalls nach ihrer Maske heißen, auch diese selbst ist wiederum nach einem Wesen der Unterwelt genannt, dem Gott oder Dämon *φersu*. Wobei dann sicherlich die Tatsache noch Vorschub geleistet hat, daß eben diese Gottheit bei den Leichenspielen durch einen Maskierten dargestellt wurde.

Es bleibt noch zu erörtern, wie wir den Unterschied des Suffixes bei *φersu* und *persona* hier einzuordnen haben. Denn darin scheidet sich unser Fall von *larva*, *mania* und *δείκηλον*, wo die Bezeichnung von Maske und göttlichem Wesen durch kein Suffix differenziert ist.

Gehen wir aus von *ζῷον* „Tier" und *ζῴδιον* „Tierbild".[5] Das Letztere, das Bild also, ist durch das Suffix als das Kleinere bezeichnet. Und daß auch sonst das Abbild als das Kleinere empfunden wurde, zeigt *ἀνδριάς* „Bild eines Mannes" gegenüber *ἀνήρ*; daß das adjektivische *-nt*-Suffix diminuierende Funktion

---

[1] Kalypso 76 Anm. 1. [2] Crusius, RE 1, 1171 f.

[3] E. Rohde, Psyche 2, 407 f.; 410.

[4] U. v. Wilamowitz, Aristoph. Lysistr. 12; F. Bölte, Rhein. Mus. 78, 141 Anm. 2. [5] F. Bölte, l. c. 141.

besitzt, hat Kretschmer[1] nachgewiesen. Ein weiterer Fall ist osk *diúvila-*, bekannt aus einer Reihe von capuanischen Inschriften (Planta 130 f.; Conway 102 f.).[2] Das Wort erscheint teils auf stelenartigen Tuffcippen oder -platten eingehauen[3], teils auf gebrannten Ziegeln eingepreßt. Dabei wird der Cippus selbst als *diúvila-* bezeichnet. In einer ganzen Reihe von Fällen sind die Inschriften mit Emblemen versehen, die als eine Art Familienwappen[4] von bestimmten Geschlechtern im Zusammenhange mit dem Totenkult geweiht sind; dementsprechend begegnet eine *diúvila-* etwa als die der Terentier oder des Spurius Calovius und seiner Brüder bezeichnet. Wenn wir uns daran erinnern, daß die Gottheit vielfach durch Stelen oder Säulen dargestellt werden kann, so drängt sich der Gedanke auf, daß mit *diúvila-* ursprünglich ein derartiges „Götterbild" oder genauer ein „Juppiterbild" gemeint gewesen sei. Wiederum wäre dann das Abbild als das Kleinere aufgefaßt worden, wobei dieser Charakter einmal durch das diminuierende Suffix *-lo-* und dann auch durch das Genus ausgedrückt wurde.

Diese Deutung erhält durch die Funde im Heiligtum der Malophoros in Selinunt, die E. Gàbrici[5] veröffentlicht hat, ihre Bestätigung. Dort steht neben der Erdgöttin der Unterweltsgott[6] (Zeus) Melichios oder Milichios, der auch in der oskischen Inschrift Planta 28 (Conway 39) als *iúveís meeílíkiieis* (Gen. sing.) wiederkehrt.[7] Wenn also in Selinunt von dem *Μελίχιος τõν Κλευνδᾶν* oder dem des Lykiskos (*Λυκίσϙō ἐμὶ Μιλίχιος*) gesprochen wird[8], so haben wir darin das Gegenstück zur *diúvila-* der Terentier usw., wie sie uns in Capua begegnet waren. Auch die Stelenform der Monumente[9] ist beiderseits eine ähnliche — ja es wird uns ausdrücklich gesagt, daß der Zeus Meilichios von Sikyon in Form einer *πυραμίς* verehrt worden sei (Paus. 2, 9, 6). Man wird also unbedenklich die kampanischen **iovilae* als ur-

[1] Glotta 14, 84 f.

[2] Zum Folgenden C. D. Buck, Elementarb. d. osk.-umbr. Dial. 142 f. und die dort genannte Literatur.

[3] Eine Abbildung bei C. D. Buck, Gramm. of. Osc. u. Umbr., plate I.

[4] Conway, The ital. dial. 1, 104 f.

[5] Monum. Linc. 32.

[6] l. c. 403 f.; vgl. U. v. Wilamowitz, D. Ilias u. Homer 290.

[7] Über den pompeianischen Tempel des Juppiter Milichius vergl. A. Maiuri, Pompeii 34; A. Mau, Pompeii 168 f.

[8] l. c. 382 f.; F. v. Duhn, Gnomon 5, 532; U. v. Wilamowitz, Hermes 65, 258.

[9] l. c., tav. 92, 1—2.

sprüngliche Darstellungen des Juppiter Milichius ansprechen und von dorther ihren Namen ableiten dürfen.

Endlich ein letzter Fall.[1] Wir hatten zuvor die *maniae* erwähnt, die als identisch mit den *larvae*, also den Gespenstern der Unterwelt, bezeichnet werden (S. 61). Den gleichen Namen trugen auch aus Teig geformte Bilder, die in ihrem fratzenhaften Charakter jene Gespenster wiederzugeben schienen. Sie waren also Abbilder der *maniae*. Dann verstehen wir aber, daß Paul. Fest., p. 128 M. dafür auch den Namen *maniolae* anführt; wiederum wird die Nachbildung als das Kleinere bezeichnet.[2]

Hier läßt sich nun *persona* neben *φersu* anschließen. Auch *persona* bedeutet, wie wir zu Anfang gesehen haben, das Kleinere; nur daß es sich nicht um den „kleinen“ *φersu*, sondern um sein Abbild handelt. Die Maske ist also, so dürfen wir schließen, ursprünglich als Abbild des Totengottes gefaßt worden.

Oscilla

1.

Wir sind nunmehr gerüstet, ein vielumstrittenes Problem der römischen Religionsgeschichte — ja, der antiken überhaupt — in Angriff zu nehmen: das Aufhängen und Schaukeln der *oscilla*. Es wird uns dazu verhelfen, eine weitere bedeutsame Verbindung zwischen Maske und und Totenkult aufzuzeigen. Aber auch unsere Behauptung, der italische Liber sei von Anfang an niemand Anderes als Dionysos gewesen, wird von da aus eine neue Stütze erhalten.

Beginnen wir mit einigen monumentalen Zeugnissen. — In Pompeii hat sich in der Casa degli amorini dorati eine Reihe von kleinen Hermen gefunden, die, in ihrem unteren Teile wie Pilaster gebildet, als Bekrönung Reliefdarstellungen von Masken tragen: solche von Satyrn, Silenen und Tritonen, weiter den bärtigen Dionysos.[3] Auch die Flanken der Pilaster sind mit Darstellungen

[1] Ich verdanke den Hinweis auf das von mir übersehene Zeugnis meinem Hörer E. Tabeling.

[2] Auch *μορμολυκεῖον* neben *Μορμολύκη* und *γόργιον* neben *Γοργώ* wird nicht anders aufznfassen sein; vgl. das unten S. 67 über *προσωπεῖον* und *στομάτιον* Bemerkte.

[3] Not. d. scav. 1907, 568 f.

bedeckt, unter denen ein Motiv besonders auffällt: ein stilisierter heiliger Baum, von Efeu umrankt, zu beiden Seiten an ihm aufgehängte Masken.[1] Man könnte daran denken, daß die Pilaster, die die Maskenreliefs tragen, an die Stelle des Baumes getreten sind; auf einem der Grimanischen Brunnenreliefs[2] begegnet ein solcher maskentragender Pilaster neben einem Baum mit Altar, der durch den angelehnten Thyrsosstab als dionysische Kultstätte charakterisiert ist. Jedenfalls erscheinen auch sonst in dionysischer Sphäre Masken, die an Bäumen und Sträuchern aufgehängt sind. Ein wichtiges Stück ist die sog. ‚Coupe des Ptolemées' in Paris[3], die wie die Grimanischen Reliefs[4] sicherlich ein Werk der römischen Kunst ist.[5] Hier wechseln die an den Bäumen aufgehängten Masken mit solchen ab, die auf Tischen und Pilastern, ja auf dem Boden aufgestellt sind.[6]

Was hat dieses Aufhängen von dionysischen Masken zu bedeuten? — In den Georgica spricht Vergil davon, daß die italischen Bauern (*Ausonii coloni*) das Fest der Liber mit Liedern und ausgelassener Lustigkeit begehen:

2, 386 *versibus incomptis ludunt risuque soluto,*
oraque corticibus sumunt horrenda cavatis,
et te Bacche vocant per carmina laeta, tibique
oscilla ex alta suspendunt mollia pinu.

Da wird, wie wir glauben, in den letzten Worten der gleiche Brauch geschildert, der uns zuvor auf den Monumenten begegnet war. An Fichten werden *oscilla* aufgehängt, die *mollia* heißen, weil sie sich hin- und herbewegen (*pensilia* Serv.; *mobilia* Serv. Dan.).[7] Daß diese *oscilla* nichts Anderes als Masken sind, ist noch deutlich zu erkennen.

Den ersten Anhalt gibt die Etymologie[8]: Der Zusammenhang mit *os, oris* dürfte unverkennbar sein. Bestätigend treten die Glossen hinzu, die die Übersetzung *στομάτιον* (GL 2, 140, 12), *πρόσωπον* (523, 49) oder *προσωπεῖον* (423, 53) geben. Noch eine

[1] Not. d. scav. 1907, 568 fig. 18; 572 fig. 21; 576 fig. 25.
[2] G. Rodenwaldt, Das griech. Relief, Abb. 122.
[3] A. Furtwängler, Antike Gemmen 3, 156f.; H. B. Walters, The art the Roman pl. LIII. [4] J. Sieveking, Festschrift Arndt 24.
[5] H. B. Walters, l. c. 122.
[6] Anderes noch bei Daremberg-Saglio IV 1, 257f.
[7] Anders F. Marx, Rhein. Mus. 78, 405.
[8] Vgl. A. Walde, Latein. etym. Wörterb.[2] 549.

weitere sprachliche Beobachtung darf man hinzufügen: *Oscillum* erscheint gegenüber *os* mit einem Diminutivsuffix gebildet. Also auch hier wäre die Nachbildung des Gesichtes als das Kleinere bezeichnet; der Fall liegt analog dem, was wir zuvor bei *persona* gegenüber *φersu* und den verwandten Fällen beobachtet hatten. Auch *στομάτιον*, *προσωπεῖον* gegenüber *στόμα* und *πρόσωπον* „Antlitz“ sind so zu beurteilen; vergl. *παιδίον* „Kindchen“ zu *παῖς*, *ὀρνίθιον* „kleiner Vogel“ zu *ὄρνις*. Schwierigere Probleme gibt uns die mythographische Überlieferung auf, aber auch sie scheint in gleiche Richtung zu führen.

Servius, Georg. 2, 389 hat die Meinungen der antiken Vergilerklärer zusammengestellt. Er geht aus von der Ikarossage und dem sich daran knüpfenden attischen Brauche der *Αἰώρα*. Nachdem Ikaros und Erigone entrückt waren, suchten die Athener die Leichen überall, sogar in der Luft, indem sie sich durch Schaukeln in die Höhe schwangen. Da aber viele der Schaukelnden stürzten, verfertigten sie *formas ad oris sui similitudinem*, hängten sie auf und schaukelten sie an Stelle der Menschen. Diese Nachbildungen — Masken, dürfen wir sagen — habe man *oscilla* genannt von dem *ora cillere id est movere.* — Sieht man von der verfehlten Etymologie ab, die jedoch den Tatbestand, daß es sich um Masken handelt, voraussetzt, so kommen wir damit auf eben das Ergebnis, das wir erwarten mußten.

Eine zweite Deutung erklärt die *oscilla* für *membra virilia*, die man aus Blumen gefertigt und zwischen Säulen aufgehängt habe. Man wird sich also darunter eine Art Guirlande vorzustellen haben, die in ihrer Form die des Phallos nachahmte. Was dies zu bedeuten hat, wird später noch deutlich werden; jedenfalls wurden diese *oscilla* von Menschen, die mit Masken (*clausis personis*) versehen waren, durch Anstoßen mit dem Kopfe zur Belustigung des Volkes bewegt. Auch hieran knüpft sich eine Etymologie: *oscilla* hießen sie, weil man sie mit dem Gesichte bewegte: *quod ore cillebantur, id est movebantur.* Die Erklärung enthält mancherlei Rätselhaftes; für uns ist wichtig, daß wiederum Masken mit den *oscilla* in Zusammenhang gebracht werden, wenn man auch beide nicht geradezu identifiziert hat.

Eine weitere Erklärung, die Servius anführt, beschäftigt sich nicht mit der Frage, was die *oscilla* gewesen seien, sondern allein mit dem Zweck des Brauches: Er wird in einer Reinigung oder Entsühnung erblickt. Einem Nachtrag begegnen wir

in dem Scholion des Servius Dan.: Er meint, man habe die *oscilla* aufgehängt, weil dem Liber der *pendulus fructus* eigen gewesen sei, deutet aber dann das Wort selbst unabhängig von dieser Bemerkung, indem er an den Brauch, die Köpfe (*capita et ora*) der Opfertiere auf die Spitze von Stangen zu stecken, erinnert.[1] Man hat keinen Grund, diese Erklärung als solche ernst zu nehmen. Was jedoch Beachtung verdient, ist dies, daß man in ihr, wenn auch nicht einer Verbindung mit der Maske, so doch einer solchen von *os* und *oscillum* begegnet.

Als bedeutsames Zeugnis muß auch die Stelle Festus, p. 194 M. herangezogen werden. Hier wird der Brauch des *oscillare* in Zusammenhang mit dem Tod des Latinus gebracht (ebenso Brev. Expos. in Georg. 2, 389), was uns an einem späteren Orte noch beschäftigen wird — und dann nach einer allegorischen Erklärung des Schaukelritus wiederum die Sage von Icarus und Erigone herangezogen. Wichtiger ist die zu Anfang zitierte Meinung des Cornificius, der das Wort davon herleitet, *quod os celare sint soliti personis propter verecundiam, qui eo genere lusus utebantur.* Abermals also begegnet die Verbindung der *oscilla* mit den Masken, sodaß nunmehr unsere Deutung ganz gesichert sein dürfte.

Noch bleibt eine Schwierigkeit. Die Archäologie hat sich daran gewöhnt, den Namen der *oscilla* für eine bestimmte Denkmälergattung zu gebrauchen: Ein- oder doppelseitig dekorierte Marmorscheiben, die sich fast ausschließlich im Westen des Römerreiches, am häufigsten in den Vesuvstädten, gefunden haben.[2] Wir glauben nicht, daß diese Bezeichnung zu Unrecht besteht, sondern mit unseren Ergebnissen sich vereinigen läßt.

Die Darstellungen dieser Denkmäler entstammen vorzugsweise dem dionysischen Kreise[3]; gerade auch Masken spielen eine bevorzugte Rolle. Lippold[4] hat darum bereits angenommen, daß der Ursprung dieser *oscilla* im Dionysoskulte zu suchen sei. Darüber hinaus begegnet man auf unseren monumentalen Zeugnissen gelegentlich einer Verwendung, die mit der der dionysischen Masken (Aufhängen an Bäumen) übereinstimmt.[5] Und wenn wir in Pompeii beobachten können, daß jene *oscilla* zwischen den Säulen der Peristyle schwebend angebracht wurden[6], so

[1] Über einen weiteren, hier übergangenen Erklärungsversuch s. u. S. 84.
[2] G. Lippold, Archäol. Jahrb. 1921, 35. [3] G. Lippold, l. c. 40.
[4] l. c 41. [5] G. Lippold, l. c. 41 Anm. 73. [6] G. Lippold, l. c. 36.

denkt man daran, daß Servius an der zuvor genannten Stelle von ihnen bemerkt: *suspendebantur per intercolumnia.*

Damit dürfte der Brauch der ländlichen Liberalia, den Vergil erwähnt, gedeutet sein. Es handelt sich um ein Aufhängen von Masken und verwandtem Gerät. Daß dieser Brauch sowie die anderen, die in der Schilderung der Georgica erwähnt werden, von dem Dichter als etwas Altes aufgefaßt wurde, scheint die Erwähnung der *versus incompti* [1] sowie die primitive Beschaffenheit der von den Teilnehmern getragenen Masken nahezulegen. Beides erinnert an die früheste Form der attischen Dionysien oder an das Treiben der *φαλλοφόροι* und *ἰθύφαλλοι*, von denen Semos von Delos (bei Athen. 622 B f.) erzählt. Es scheint demnach durchaus möglich, daß sich in dem Feste der italischen Bauern Bestandteile des ältesten Liberkultes erhalten haben.

Ausschlaggebend ist ein anderes Moment. Mit dem Brauche der *oscilla* läßt sich vergleichen, daß in Attika die Maske des Dionysos selbst an einem als Baum hergerichteten Pfahle aufgehängt wurde; erhaltene Masken sowie Vasenbilder geben uns davon Kunde, wie kürzlich Wrede in einem Aufsatz über den „Maskengott" gezeigt hat.[2] Die Übereinstimmung ist eine sehr merkwürdige, vor Allem darin, daß der Gott selbst — oder genauer: sein Bild — es ist, was aufgehängt ist. Denn das Gleiche ist auch bei den *oscilla* der Fall: Es sind dionysische Masken, Bilder des Gottes selbst oder von Gottheiten aus seinem Kreis, und wenn einmal daneben in der literarischen Überlieferung ein aus Blumen gefertigter Phallos erscheint [3], so haben wir ihn als Bild des Gottes bereits früher zur Genüge kennen gelernt.

2.

Der am Baume aufgehängte Dionysos, der *δενδρίτης* [4], gehört in einen größeren Kreis von Gottheiten, die sämtlich als „Erhängte" oder „Aufgehängte" bezeichnet werden.[5] In erster

---

[1] Dazu F. Marx, Rhein. Mus. 78, 405. [2] Athen. Mitt. 53, 83 f.

[3] S. o. S. 67. Auf einem Kesselkrater aus Fasano (Gnathia), den H. Bulle, Festschrift James Loeb 25 (Abb. 11 u. 11 a) publiziert, erscheint eine Silensmaske zwischen herabhängenden Guirlanden. Gehört sie in unseren Zusammenhang?

[4] W. Wrede, l. c. 86.

[5] H. Usener, Götternamen 239 f. (seiner Deutung auf den Mond wird

Linie ist zu nennen die Artemis Ἀπαγχομένη, die in dem arkadischen Kondylea, unweit von Kaphyai, verehrt wurde. Nach Pausanias (8, 23, 6 f.) hieß sie ursprünglich Kondyleatis und wurde später erst umbenannt. Er erzählt dazu die Legende, spielende Kinder hätten einst ein Seil gefunden, es dem Kultbild der Göttin um den Hals geschlungen und dabei ausgerufen, ὡς ἀπάγχοιτο ἡ Ἄρτεμις. Als die Einwohner von Kaphyai die Kinder zur Strafe steinigten, wurden ihre Frauen mit Totgeburten heimgesucht. Das pythische Orakel riet zur Abhilfe, man solle die Kinder begraben und ihnen ein jährliches Opfer bringen, denn sie seien zu Unrecht getötet. Das geschah, zugleich nannte man, gleichfalls auf Weisung der Pythia, die Artemis fortan Ἀπαγχομένη.[1]

Wie ist diese Überlieferung zu beurteilen? — Da wir im Folgenden noch mehrfach ähnliche Traditionen heranziehen müssen, wird eine kurze methodische Bemerkung am Platze sein. Wir haben in unserem Falle nebeneinander einen bestimmten Kultbrauch und eine Legende, die die Entstehung dieses Brauches erklären soll. Man pflegt derartigen ätiologischen Legenden zumeist mit Mißtrauen, ja, mit offener Ablehnung gegenüberzutreten. Und soviel ist auch sicher, daß sie zumeist darüber, was die wirkliche, geschichtliche Entstehung der betreffenden Erscheinung gewesen ist, nichts aussagen. Darum sind sie aber für uns nicht wertlos. Denn vermögen sie auch keinen historischen Anhalt zu geben, so geben sie doch eine Aussage darüber, was man an Gedanken und Vorstellungen mit jener Erscheinung verknüpfen, was man als verwandt oder übereinstimmend empfinden konnte; sie geben eine Aussage über die mythische „Gestalt“ des fraglichen Brauches. Oder anders ausgedrückt: Sagen uns jene ätiologischen Erzählungen auch nicht, wie ein Ritus oder Kult entstanden sei, so doch, was er bedeutet habe. Prinzipiell kann in diesem Sinn jede ätiologische Erzählung

---

heute niemand mehr zustimmen); O. Gruppe, Griech. Myth. 735; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 305 Anm. 2; O. Weinreich, Heilungsw. 154 Anm. 3.

[1] Useners an sich geistreicher Versuch, Kondylea-Kondyleatis mit lyd. *Κανδαύλης* zusammenzubringen (Götternamen 240), scheitert an der verschiedenen Lautgebung, aber auch daran, daß der Hermes *Κανδαύλης* jüngst von E. Sittig (Kuhns Zeitschr. 52, 204 f.) ausgezeichnet als der Würfel- und Glücksgott, der den „Hund“, d. h. den schlechten Wurf, tötet, erklärt worden ist. Mit einer „Hundswürgerin“ Artemis, die der Hekate nahesteht, ist es also wohl nichts. Vergl. auch M. P. Nilsson, Griech. Feste 232 Anm. 5.

als „Quelle“ verwertet werden. Denn überall kann, wenn auch überdeckt von „rationalistischer“ Deutung und sprachlicher Spekulation, eine Vorstellung zugrundeliegen, die von dem gestaltmäßigen Kern, von der mythischen Bedeutung einer Erscheinung und damit von ihrem eigentlichen Wesen Kunde gibt.

In unserem besonderen Falle war es Artemis selbst, die „erhängt“ oder „aufgehängt“ wurde; das entspricht dem, was wir bereits im Dionysoskult beobachtet hatten. Weiter ist mit dem Kult der Göttin ein Toten- oder Heroenopfer an die gesteinigten Kinder verbunden. Dieser Verbindung mit den Toten scheint zu entsprechen, daß Artemis selbst als todbringende Macht erscheint: Sie sendet den gebärenden Frauen das Verderben. Daß diese Züge, die wir damit herausgegriffen haben, nicht bedeutungslos oder gar willkürliche Erfindungen sein können, beweist die Tatsache, daß sie immer dort wiederkehren, wo es sich um „aufgehängte“ Götter handelt.

Bei Clemens Alex., Protr. 2, 38 steht die arkadische *Ἀπαγχομένη* neben der Artemis Kondylitis von Methymna auf Lesbos, aber ohne daß sich etwas Weiteres als die Übereinstimmung mit dem Beinamen Kondyleatis ausmachen ließe. Dagegen gehört sicher hierher die Erzählung von der ephesischen Artemis bei Kallimachos (Eusthat. z. Odyss. p. 1714, 13; 2, 356 Schn.; vgl. auch Bekk., Anecd. 1, 336 f.). Die Frau des Ephesos hatte Artemis von der Schwelle gewiesen und wurde darum in eine Hündin verwandelt, ihr dann aber von der mitleidigen Göttin die frühere Gestalt wiedergegeben. Als sie sich aus Scham erhängt, verleiht ihr Artemis den Namen Hekate und damit göttlichen Charakter.[1] Die Erhängte ist demnach mit der Göttin, der Herrin der Seelen identisch; auch die Hundegestalt kann man von den Hunden der Hekate nicht trennen.[2] So läßt sich die Übereinstimmung mit der vorigen Sage nicht mehr übersehen. Wie dort Artemis zunächst von den Kindern „erhängt“ wurde und dann im Kulte selbst als *Ἀπαγχομένη* erscheint, so muß auch hier verstanden werden. Denn in der Frau des Ephesos wird Hekate gleichfalls „erhängt“ und dann als Göttin verehrt. Auch sie also ist eine *Ἀπαγχομένη*.[3]

Analog sind noch zwei andere Fälle zu beurteilen. Zu-

[1] M. P. Nilsson, Griech. Feste 233. [2] M. P. Nilsson, l. c. 233.
[3] H. Usener, Kleine Schriften 4, 30 Anm. 56; Götternamen 240.

nächst die Sage von Aspalis (Anton. Lib. 13 = Mythogr. Gr. 2, 1, p. 87 f.). Sie wird von dem Tyrannen Tartaros geschändet und macht ihrem Leben durch Erhängen ein Ende. Als man sie aus dem Stricke nehmen will, ist sie verschwunden, dafür erscheint neben dem Bilde der Artemis ein neues, das fortan als *Ἀσπαλὶς Ἀμειλέτη Ἑκαέργη* verehrt wird. Die Aspalis ist also mit der Artemis identisch (oder gehört in ihre unmittelbare Nähe), so daß auch hier die Göttin als eine *ἀπαγχομένη* erscheint.[1] Ebenso begegnet die Beziehung zur Unterwelt und zu den Toten: Die Gestorbene oder Entrückte erhält das Opfer eines aufgehängten Ziegenbockes, der für die chthonische Sphäre auch sonst bezeichnend ist; ebenso wird man in dem Namen des Tartaros eine solche Beziehung nicht verkennen.[2]

Weiter gehört hierher die Helena *δενδρῖτις* auf Rhodos. Pausanias (3, 19, 10) erzählt, Polyxo habe an der auf der Insel Gelandeten den Tod des Tlepolemos rächen wollen. Die von ihr gesandten Dienerinnen, als Erinyen verkleidet, ergriffen Helena im Bade und hängten sie an einem Baume auf. In Polyxo wird man wohl mit Recht eine durchsichtige Verkleidung der Hadeskönigin, die über die Erinyen gebietet, erkannt haben[3]; der Name mutet an wie das Femininum zu dem bekannten Beinamen des Hades (*πολύξενος*). Die *δενδρῖτις* aber gehört zum Dionysos-*δενδρίτης*, auch sie ist demnach als „Aufgehängte" verehrt worden.

Gehen wir nach Rom, so begegnet da eine ähnliche Vorstellung. Im Larenkult, an den Compitalia, werden Bälle (*pilae*) und Puppen aus Wolle aufgehängt, *quod lares . . . animae putabantur esse hominum redactae in numerum deorum* (Paul. Fest., p. 121 M.; vgl. p. 239 M.). Daß diese Puppen mit den *maniae* zusammengehören, die das Mädchen bei Varro, sat. Men. fr. 436 B. den Laren aufhängt, ist anerkannt.[4] Diese *maniae* waren, wie wir gesehen haben, fratzenhafte Masken und ursprünglich eine Bezeichnung von gespenstischen, mit den *larvae* identischen Totengottheiten; auch von der Unterweltsgöttin Mania, der Mutter der Laren, sind sie nicht zu trennen.[5] Also bedeuteten jene Puppen, die *maniae*, Bilder dieser Gottheiten; die Götter selbst

---

[1] H. Usener, Kl. Schriften 4, 194; Götternamen 240.

[2] M. P. Nilsson, Griech. Feste 236. [3] E. Maaß, Aratea 368.

[4] W. F. Otto, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 114 f.

[5] W. F. Otto, l. c. 116 und oben S. 61 f.

sind es demnach auch hier wieder, die man aufhängte. In der Tat spricht Macrobius 1, 7, 35 in dem gleichen Zusammenhang von *effigies Maniae suspensae.* Es liegt wohl am nächsten, *Maniae* als Genetiv, nicht als Dativ zu fassen, und damit hätten wir eine Bestätigung unserer Auffassung gefunden.[1]

Ein besonderes Moment bedarf noch der Untersuchung. Paulus Fest. an der zweiten der oben genannten Stellen bemerkt, daß *tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi,* aufgehängt wurden, *ut (Lares) vivis parcerent et essent his pilis et simulacris contenti.* (Ähnlich Macrob., l. c.). Was ist darunter zu verstehen? — Daß es sich nicht um die Ablösung eines menschlichen Opfers handeln kann, hat Wissowa[2] treffend hervorgehoben; es ist auch um so weniger wahrscheinlich, als ja die Puppen nicht Darstellungen von Menschen, sondern der Mania selbst waren. Aber an einen anderen Zug fühlt man sich unwillkürlich erinnert. Den Bewohnern von Kaphyai hatte das Orakel geboten, die Artemis Kondyleatis fortan als *Ἀπαγχομένη* zu verehren, damit sie ihr Wüten gegen die Frucht im Mutterleibe einstelle. Wieder ist es so, daß das Aufhängen der Göttin zur Folge hat, *ut vivis parcat.*

Dem Bewohner von Kaphyai wird vom Orakel nicht nur eine neue Form der Artemisverehrung geboten, sondern auch jährliches Totenopfer an die gesteinigten Kinder. Sie hatten in frühestem Alter und auf gewaltsame Art den Tod erlitten, oder anders ausgedrückt: Sie waren als *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι* dahingegangen. Daß um deretwillen die Bewohner von Kaphyai das Sterben der Frauen heimgesucht hat, stimmt zu dem, was wir auch sonst hören. Unter den Seelen, die nächtlich umherschweifen und den Lebenden mit Gefahren drohen, sind eben die der *ἄωροι* und *βιαιοθάνατοι* gefürchtet.[3] In Kaphyai ging das Verderben freilich nicht von den *ψυχαί* der gemordeten Kinder aus — wenigstens nicht unmittelbar —, sondern Artemis hatte sich gleichsam zu ihrem Anwalt gemacht. Aber daß Artemis auch sonst mit den gewaltsam Getöteten in Beziehung steht, zeigt Plutarchs Bemerkung über Artemis Aristobule (Them. 22).[4] Sie wurde im attischen Gau Melite verehrt und bei ihrem Heiligtum

[1] Eine eingehendere Behandlung wird von anderer Seite erfolgen.
[2] RukdR[2] 167 Anm. 6; RML II 2, 1874.
[3] Rohde, Psyche 2, 411f. Reinach, Wide, ARW 9, 312ff.; 12, 224ff.
[4] GGiaR 146 Anm. 3.

τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν.

Von da aus verstehen wir auch, warum Aspalis, die gleichfalls vor ihrer Zeit und auf gewaltsame Weise, diesmal als *αὐτοθάνατος*, ums Leben gekommen ist, der Artemis zur Seite trat. Daß die neue Gottheit gleichfalls ein verderbenbringendes Wesen war, spricht die Bezeichnung als *Ἀμειλέτη* aus. Dann wird es sich nicht länger verkennen lassen, daß, wenn man sie sich als *ἀπαγχομένη* dachte und dementsprechend durch das Opfer eines aufgehängten Bockes verehrte, man dies aus dem gleichen Grunde tat wie bei Artemis selbst: Es galt, das hier drohende Verderben abzuwehren.

Daß auch die Helena *δενδρῖτις* und die Frau des Ephesos in den gleichen Zusammenhang gehören, ist damit bereits ausgesprochen; Todesart und Form der Verehrung stimmen mit den vorigen Fällen überein. Bei der Frau des Ephesos tritt zudem wiederum die Artemis hervor; daß die Erhängte selbst in Hekate verwandelt wird, bestätigt unsere Deutung.

Wir sahen, daß die Laren nach der Behauptung des Paulus Fest. *animae hominum redactae in numerum deorum* waren. Wie weit damit das Wesen dieser Gottheiten getroffen ist, bleibe hier ungefragt. Genug, man setzte sie zur Unterwelt und den Toten in Beziehung und damit hängt zusammen, daß man von ihnen für das Heil der Lebenden fürchtete. Bedenkt man weiter, daß sie gerade mit den Wegen verbunden sind, so wird man sie mit Recht dem nächtlichen, an den Kreuzwegen lokalisierten Schwarm der Hekate verglichen haben.[1] Damit gelangen wir wieder in die Nähe dieser Göttin. In gleiche Richtung werden wir auch von Seiten der Artemis her verwiesen.

Denn wie sie und Hekate sich auch sonst weitgehend berühren, so tun sie es in unserem besonderen Fall. Hekate ist nicht nur Führerin der nächtlichen Seelen überhaupt, sie ist es vorzugsweise für die Seelen der *βιαιοθάνατοι*.[2] Wir verstehen damit bereits, warum es gerade Hekate war, in die die Frau des Ephesos verwandelt wurde. Der Beiname *Ἑκαέργη*, den Aspalis trägt, weist ebenso sehr in den Kreis der Hekate wie in den der Artemis.[3] Hören wir nun weiter von einem dämonischen

---

[1] W. F. Otto, Arch. f. latein. Lexikogr. 15, 117f.
[2] E. Rohde, Psyche 2, 412f. [3] Jessen, RE 7, 2663.

Wesen, das der Hekate nahestand und vielleicht eine besondere Erscheinungsform von ihr war, der Gello, sie selbst sei als *παρθένος* (demnach als *ἄωρος*) gestorben und zu einem *φάντασμα* geworden, das die Kinder tötete und *τοὺς τῶν ἀώρων θανάτους* bewirkte (Zenob. 3, 3; Hesych s. v. *Γελλώ*)[1] — so wird es deutlich sein, was in dem von uns soeben genannten Falle die Verehrung der Hekate als *ἀπαγχομένη* bedeutet hat.

Es wird nunmehr feststehen, daß das Aufhängen der Götter oder ihrer Bilder immer dort begegnet, wo es gilt, ein drohendes Unheil abzuwenden.[2] Noch eine weitere Erzählung läßt sich auf Grund dieser Beobachtung anschließen.

In Delphi gab es ein ennaëterisches Fest mit Namen *χαρίλα*. Plutarch, der uns davon berichtet, erzählt dazu folgende Geschichte (Quaest. Graec. 12). Während einer großen Hungersnot in Delphi bat unter vielen anderen auch ein Mädchen namens Charila an der Tür des Königs um Getreide. Dieser aber schlug sie mit seinem Schuh ins Gesicht, und aus Scham erhängte sich das Mädchen. Da die Hungersnot darauf noch stärker wurde, befragte man das Orakel: Es befahl, den Tod der Charila zu sühnen. Das geschah derart, daß alle neun Jahre durch den König eine Getreideverteilung vorgenommen wurde und dabei eine Puppe, die jenen Namen trug, von ihm einen Schlag erhielt. Der Führer der Thyaden trug sie darauf an den Ort, wo das Mädchen sich erhängt hatte, umwand ihr den Hals mit einem Binsenseil und vergrub sie im Boden.

Die Übereinstimmung mit dem Bisherigen wird man kaum übersehen. Sicherlich war die Charila in erster Linie ein Ernte- oder Vegetationsfest[3], aber wie viele derartige

---

[1] E. Rohde, l. c. 2, 412.

[2] M. P. Nilsson (Griech. Fest. 234) hatte auch die Stelle Od. 3, 273f. hierher stellen wollen. Aigisthos opfert den Göttern und hängt ihnen Bilder und andere Weihgaben auf, nachdem er Klytaimestra und mit ihr die Herrschaft gewonnen hat. Indessen wird bei Homer keineswegs gesagt, daß dieses Aufhängen geschah, um das von Agamemnon drohende Verderben abzuwenden. Aigisthos tut es vielmehr *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔ ποτε ἔλπετο θυμῷ* — also weil ihm gelang, was er niemals zu hoffen gewagt hatte. Vergl. U. v. Wilamowitz, Odysseus' Heimkehr 121.

[3] Die übliche Erklärung, daß man hier eine abgelaufene Periode abschloß und zu Grabe trug (H. Usener, Kl. Schr. 4, 117; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 298; Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 287 Anm. 2), läßt den Zug des Sich-Erhängens und die Erwähnung der Hungersnot gänzlich außer Acht. Vergl. auch M. P. Nilsson, Griech. Feste 466f.

Feste [1] war es mit einem Sühnebrauch verbunden. Dafür spricht bereits die Neunzahl, die wir so oft mit dem Totenkult verbunden finden [2]; dafür spricht auch die Legende selbst. Denn Charila ist wiederum eine *ἄωρος* und zudem auf gewaltsame Weise als *αὐτοθάνατος* gestorben; auch bei ihr finden wir die kultische Verehrung unter der Form des Aufhängens. Sehr bemerkenswert ist die Übereinstimmung mit der Erzählung von den milesischen Jungfrauen, die uns Plutarch (mul. virt. p. 249 B und Gellius 15, 10) erhalten hat. Hier wird eine unter den Mädchen der Stadt ausgebrochene Selbstmordepidemie dadurch bekämpft, daß die Leichen der Erhängten bei dem Begräbnis unbekleidet und mit einer Schlinge um den Hals (Gellius) über den Markt getragen wurden. Man könnte daran denken, daß es sich dabei um eine ähnliche Vorstellung wie bei der delphischen Charila handelte, wenn nicht Plutarch ausdrücklich betonte, daß man durch jene Maßregel auf das Schamgefühl der Mädchen habe einwirken und dadurch dem weiteren Umsichgreifen der Seuche habe steuern wollen. So muß der Wert dieses Zeugnisses fraglich bleiben; aber daß Plutarchs Deutung vielleicht erst sekundär hinzugetreten sein könnte und das Ursprüngliche verdrängt hat, darf man immerhin vermuten.

3.

Kehren wir nach diesem Exkurs zu dem Feste der ländlichen Liberalia zurück, so dürfte auf Grund des bisherigen Ergebnisses ein erstes Urteil möglich sein. Wenn bei diesem Feste *oscilla*, d. h. Bilder des Gottes in Gestalt einer Maske aufgehängt wurden, so muß man auch dabei an die Abwehr eines Verderbens gedacht haben. Welcher Art es war, läßt sich bereits auf Grund unserer früheren Ergebnisse vermuten. Auch hier müssen es Tote gewesen sein — *αὐτοθάνατοι, βιαιοθάνατοι* und *ἄωροι*, um unsere Bezeichnungen beizubehalten — die nächtlicherweile umherschweifen und Verderben bringen. Dieser Zusammenhang mit den Seelen der Verstorbenen wird durch die Stellung der Liberalia im Kalender bestätigt. Denn ihnen geht ein Fest voraus, dessen Verbindung mit dem Totenkult wir im Folgenden noch zu beweisen hoffen: der Tag der Anna Perenna am 15. März.

[1] W. F. Otto, Philol. 64, 196.
[2] H. Diels, Sibyllin. Blätt. 39 f. u. o. S. 7.

Gehört er aber den Verstorbenen, so liegt es nahe, daß auch das andere Fest, eben unsere Liberalia, ähnlichen Charakter getragen hat. Oder anders ausgedrückt: Der hier verehrte Liber-Dionysos ist der Totengott, der Herr der schwärmenden Seelen, gewesen.

Verfolgen wir den eingeschlagenen Weg weiter. Wenn unser bisheriges Ergebnis zutrifft, dann hätten die ländlichen Liberalia, wie sie Vergil schildert, am Ehesten den attischen Anthesterien, dem Feste der Seelen, entsprochen; mit dem Beginn des Frühlings, dem Steigen der Säfte und Wachsen der Vegetation, beginnen sie ihre unterirdischen Wohnsitze zu verlassen und zu schwärmen. Entsprechend fällt die attische Verehrung der aufgehängten Dionysosmaske, die wir zuvor den *oscilla* zur Seite gestellt hatten, auf das Choenfest, den zweiten Tag der Anthesterien.[1] Aber noch eine zweite Beziehung drängt sich auf. Die verschiedenen Scholien zur Vergilstelle Georg. 2, 385f. verweisen zur Deutung des römischen Brauches auf die attische *Αἰώρα*. Auch sie gehört mit den Anthesterien eng zusammen. Zwar fällt sie nicht, wie man gemeint hat[2], auf den Tag der Choen, wohl aber muß sie ihm zeitlich nahe gelegen haben: Ein Bruchstück aus den *Αἴτια* des Kallimachos (Ox. Pap. XI 1362) reiht den Pithoigien und Choen die *ἐπέτειος ἁγιστύς* der Erigone, d. h. die *Αἰώρα* an.[3] Wichtiger noch ist, was uns die Erigonesage[4] selbst an die Hand gibt.

Als die attischen Bauern, so heißt es da, von Ikaros die Gabe des Weines empfangen haben, halten sie sich für vergiftet und töten ihren Wohltäter. Seine Tochter Erigone oder Aletis sucht das Grab des Vaters, und als sie es auf dem Hymettos gefunden hat, erhängt sie sich dort an einem Baume. Darauf versetzt sie Zeus oder Dionysos zusammen mit ihrem Vater unter die Sterne, die Athener aber trifft die Strafe, daß sich ihre Töchter in gleicher Weise wie Erigone erhängen. Das Orakel verheißt Abhilfe, wenn man den Leichnam findet und die Tat sühnt. Da jedoch die Auffindung nicht gelingt, wird die Feier der Aiora gestiftet, bei der allerlei Bildwerke, darunter auch Masken, in der Luft geschaukelt werden.

---

[1] W. Wrede, l. c. 81f. [2] A. Körte, Rhein. Mus. 71, 578.

[3] L. Malten, Hermes 53, 152; R. Pfeiffer, Kallimachosstud. 102f.; M. P. Nilsson, Eranos 15, 191f. — E. Maaß, Philol. 77, 3 und L. Deubner, Festschr. P. Clemen 113f. denken an die Chytren; dagegen R. Pfeiffer, l. c. 103 Anm. 3. [4] Die Zeugnisse vollständig bei E. Maaß, Anal. Erathost. 60f.

Man hat gemeint, das Schaukeln der Masken bedeute eine Vorstellung, „die von dem griechischen Brauch fernzuhalten“ sei und „auf Kontamination mit römischen Sitten“ beruhe.[1] Aber daß das Schaukeln der *oscilla* von der Verehrung des Dionysos in der Maske nicht zu trennen ist, haben wir gesehen, und so wird es auch hier geraten sein, die Zeugnisse nicht ohne Weiteres zu verwerfen. Um so mehr, als im benachbarten Böotien die Gräber eine ganze Reihe von archaischen Dionysosmasken aus Terrakotta geliefert haben.[2] Ihr Fundort zeigt, daß sie (wie wir das erwarten müssen) in die Sphäre des Totenkultes gehören. Und wenn sie „Löcher zum Aufhängen wie so viele Protomen“, haben, demnach als „Weihgeschenke an den Maskengott“ gedacht wurden[3], so waren sie regelrechte *oscilla*, ähnlich denen, die uns in Italien begegnet waren.

Bestätigung erbringen einige andere Funde. J. Boehlau[4] hat archaische Silensmasken aus der Nekropole von Samos veröffentlicht; auch sie waren mit Löchern an den Seiten versehen, also zum Aufhängen oder zur Befestigung an einem Pfahl ähnlich den attischen Stücken bestimmt. Ein anderes Exemplar aus Olbia hat C. Weickert[5] bekannt gemacht, der dabei an ähnliche südrussische und an die samischen Stücke erinnert hat[6]; auch hier ist ein Grab als Fundort anzunehmen.

Gehen wir mehr ins Einzelne. — Nach Serv. Georg. 2, 389 wurden nach dem Tod des Ikaros und der Erigone die athenischen Jungfrauen von einer Epidemie betroffen, wonach sie sich im Wahnsinn erhängten. Zur Abhilfe riet das Orakel, die Leichen der beiden zu suchen. Als es nicht gelingen will, sie auf der Erde zu finden, hängen die Athener *ad ostendendam suam devotionem* Stricke an Bäume und schwingen sich an ihnen durch Schaukeln in die Lüfte empor, *ut quasi et per aërem illorum cadavera quaerere viderentur.* Da zu viele herabfallen, beschränkt man sich darauf, Masken herzustellen und sie statt der Menschen zu schaukeln.

Wir sehen also: Das Schaukeln der Menschen und ebenso das der Masken galt als ein Sühneritus für den Tod des Ikaros und der Erigone. Daß die athenischen Jungfrauen selbst sich

---

[1] L. Deubner, Festschr. P. Clemen 115; vorsichtiger M. P. Nilsson, Eranos 15, 189. [2] W. Wrede, l. c. 90f. [3] W. Wrede, l. c. 90.

[4] Aus ionischen u. italischen Nekropolen 157f.; Taf. XIII 1. 6.

[5] Festschrift James Loeb 103f. [6] C. Weickert, l. c. 110.

geschaukelt haben, wird uns durch die Vasen deutlich; L. Deubner, der die Zeugnisse zuletzt behandelt hat, ist dabei bereits auf Grund anderer Erwägungen zu dem Ergebnis gekommen, daß es sich um einen chthonisch-kathartischen Brauch handeln müsse.[1] Daß das Gleiche für die *oscilla* als wahrscheinlich anzunehmen ist, haben wir bereits gesehen. Bedenklich macht freilich die Tatsache, daß das Schaukeln der Masken ein Ersatz für die geschaukelten Menschen sein soll. Denn hat dieser Brauch in historischer Zeit noch fortbestanden, so kann von einem solchen Ersatz keine Rede sein.

Sehen wir genauer zu, so behauptet Servius allerdings einen Ersatz der Menschen durch die Masken, aber seine Ansicht wird von den anderen Autoren keineswegs geteilt. Die sog. Brevis expositio bemerkt zu Georg. 2, 389, die Seile, an denen man sich geschaukelt habe, hätten *oscilla* geheißen.[2] Das ist natürlich ein Unding, es zeigt aber, daß man sich seiner Sache nicht ganz sicher war. Weiter berichtet Hygin., Astron. 2, 4: *uti tabella interposita funibus se iactarent, ut qui pendens vento movetur, quod sacrificium solemne instituerunt.* Er kennt also nur das Schaukeln der Menschen, während Probus, Georg. 2, 389 bemerkt, dem Ikaros und der Erigona sei *plane ut numinibus* ein *sacrificium* eingerichtet worden, *quo oscilla imitarentur suspendia Atticarum virginum;* von den geschaukelten Menschen dagegen erwähnt er nichts.

Danach scheint es, als handele es sich um zwei gesonderte Bräuche, die man auf das gleiche mythische *αἴτιον* zurückführte. Dann wäre ursprünglich kein Ersatz des einen durch den anderen eingetreten. In der Tat müssen wir dies von vornherein erwarten. Denn nicht nur, daß das Schaukeln der Menschen in historischer Zeit noch fortgedauert hat und somit keineswegs durch den anderen Brauch abgelöst wurde — auch die *oscilla* stellen ja nicht Menschen (wie wir nach Servius' Erklärung annehmen müßten), sondern den Gott selbst dar.

Damit scheint uns jeder Einwand dagegen beseitigt, daß man bei der Aiora anläßlich des Todes von Ikaros und Erigone dionysische Masken aufgehängt hat. Auf der anderen Seite läßt sich noch ein Zeugnis erbringen, das positiv für unsere Auffassung spricht.

---

[1] Festschr. P. Clemen 115f.; vgl. M. P. Nilsson, Eranos 15, 189f.

[2] Ähnlich Schol. in Germanic. Arat. p. 67, 6f. Breys. *ex quo factum est, ut soli oscillo iactarentur homines.* Auch hier ist *oscillum* = *laqueus.*

Nach Pausanias 2, 2, 6 gab es in Korinth *ξόανα* des Dionysos Lysios und Bakcheios, die mit Gold überzogen waren — *τὰ δὲ πρόσωπα ἀλοιφῇ σφίσιν ἐρυθρᾷ κεκόσμηνται.* Die Gesichter waren also besonders hervorgehoben und zu diesem Zwecke mit Rot gefärbt, wie wir das auch sonst hören [1], z. B. von dem Gesichte des Dionysos *Ἀκρατοφόρος* in Phigalia (Paus. 8, 39, 6). Aber auch die zuvor genannten böotischen *oscilla* zeigen rote Bemalung für das Gesicht des Gottes [2], und ihnen lassen sich darin nicht nur die *ξόανα* von Korinth, sondern mehr noch der Gott von Phigalia vergleichen. Denn auch er war eine Art Maske: Nach Pausanias war von seinem Kultbild überhaupt nur das Gesicht zu sehen.

Es gehört hierher noch ein anderer Zug. In Eratosthenes' Erigone war von dem Ursprunge des dionysischen Spieles der besondere Zug berichtet, daß die Bauern bei diesem Anlaß ihr Gesicht mit Weinhefe (*τρύξ*) beschmiert und so ihre Lieder gesungen, ihre Tänze ausgeführt hatten.[3] Vielleicht dürfen wir annehmen, daß es sich auch bei dieser Hefe um eine rote Färbung gehandelt hat. Dann hätten sich die dionysischen Spieler so hergerichtet, wie es dem Gotte zukam. Man kann damit die Rolle des dionysischen Kostüms im späteren Drama [4] vergleichen: Hier wie dort traten die Akteure ursprünglich selbst als *Διόνυσοι* auf.

Auch Vergils 6. Ecloge darf man heranziehen, wo Aigle dem Silen nach seinem Erwachen (*iam videnti* 21), bevor er in dionysischer Begeisterung seinen Gesang anstimmt,

sanguineis frontem moris et tempora pingit.

Mit Recht erinnert Servius hier an den Brauch, wonach sich der Triumphator das Gesicht mit Mennig bemalte, um auch in diesem Punkte als das Ebenbild des kapitolinischen Juppiter zu erscheinen. Ist der Vergleich richtig, so wäre auch der vergilische Silen durch die Färbung seines Gesichtes zum Ebenbild des Dionysos geworden. Zumindest ist er des Gottes voll, als er sich nunmehr zu dem gewaltigen, den ganzen Kosmos umfassenden Gesange erhebt. Dann läßt sich aber bei der roten

---

[1] W. Wrede, l. c. 89 Anm. 1; W. Nestle, Philol. 50, 500.

[2] W. Wrede, l. c. 90; vgl. auch M. Mayer, Athen. Mitt. 17, 448 Anm. 1.

[3] E. Maaß, Anal. Erathost. 114f.; U. v. Wilamowitz, Einltg. i. d. att. Tragödie 62f.

[4] M. Bieber, Archaeol. Jahrb. 32, 15f.

Bemalung der Gedanke an die rote Maske des Gottes wohl nicht mehr ablehnen.

Nun kommt diese Farbe gerade im Totenkult sehr häufig vor [1], und damit würden wir von vornherein wieder auf einen Zusammenhang mit dem Seelenglauben verwiesen. Ein zweites Moment bestätigt diese Vermutung. Wir erwähnten zuvor, daß von dem Gott von Phigalia nur das Gesicht zu sehen war; Pausanias fügt noch hinzu, die restliche Gestalt sei durch Efeu und Lorbeer verdeckt worden. Auf eine verwandte Darstellung hatte bereits M. Mayer [2] verwiesen; auch an den Maskengott Dionysos darf erinnert werden. Denn bei ihm ist die Säule oder der Pfahl, an dem er aufgehängt wird, mit Zweigen besteckt und von Efeu umwunden.[3] Wenn dieser Maskengott gerade am Choenfest in Erscheinung tritt, so weist dies, wie wir sahen, auf Dionysos als Herrn der Seelen. Dazu stimmt die Bedeutung der roten Farbe, wie wir sie für die dionysischen Masken vermutet haben, aufs Beste.

Werden wir demnach wiederum auf die chthonische Sphäre verwiesen, so kann es kein Zufall sein, daß die beiden korinthischen *ξόανα* mit den rotgefärbten, maskenartigen Gesichtern zu dem Tode des Pentheus in Beziehung gesetzt sind. Nach Pausanias hatte die Pythia befohlen, den Baum, an dem er getötet worden war, *ἴσα τῷ ϑεῷ σέβειν;* daher verfertigte man aus dem Holze jene Bilder des Dionysos. Damit haben wir das Gegenstück zur Erigonesage: Auch hier hatte jemand an einem Baume den Tod gefunden und wiederum führt dies zur Verehrung des Gottes in der Maske oder doch in einer Form, die an sie erinnert.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, was die Erigonesage für die Bedeutung der *oscilla* ausgibt. Soviel wird zunächst deutlich sein, daß das Aufhängen der Masken mit dem Bild des Gottes auch hier geschieht, um ein Verderben abzuwenden. Darüber hinaus läßt sich die Übereinstimmung mit unseren zuvor besprochenen Fällen noch sehr viel deutlicher herstellen. Auch Erigone ist eine *ἄωρος* wie Aspalis, die Frau des Ephesos, und Charila, und wenn wir soeben die Pentheussage herangezogen haben, so ist sie mit dem gewaltsamen Tode des Ikaros

[1] E. Wunderlich, Die rote Farbe 47f.

[2] l. c. 267f.; 448f.

[3] W. Wrede, l. c. 83.

zu vergleichen. Wenn also das Fest der Aiora den Seelen gegolten hat, so waren es vorzugsweise die *βιαιοθάνατοι* und *αὐτοθάνατοι* — die Seelen derer, die keine Ruhe finden können und den Lebenden nächtliches Verderben bereiten. Zugleich erhalten wir hier eine Bestätigung, wenn wir an früherer Stelle an ihre Zugehörigkeit zum Schwarm der Hekate erinnert haben. In Begleitung der Erigone erscheint ihre Hündin, die nach dem Tode ihrer Herrin gleichfalls unter die Sterne entrückt wird: Sie läßt sich von der Hundegestalt der Frau des Ephesos nicht trennen. Und dem entspricht aufs Beste, daß der Name der Hündin, Maira, auch mit Artemis verbunden erscheint. Od. *λ*, 326 und bei Pherekydes im Schol. z. St. ist sie die Tochter des Proitos und der Anteia: sie wird von Artemis getötet, nachdem sie Zeus den Lokros geboren hatte. Daneben heißt es, daß sie als *παρθένος* starb; sie wäre dann gleichfalls eine *ἄωρος* gewesen.

Der Tod des Ikaros und der Erigone ruft unter den attischen Jungfrauen einen *furor*, eine *μανία* hervor, auf Grund deren sich diese gleich der Erigone erhängen. Hierin erkennen wir den Zug wieder, daß es die umherschweifenden Seelen der *αὐτόχειρες* und *βιαιοθάνατοι* sind, die den Menschen Verderben bringen. Die unter den attischen Mädchen ausgebrochene Epidemie wird schließlich dadurch beseitigt, daß man *oscilla* aufhängt. Das entspricht wiederum den „aufgehängten" Gottheiten, die wir zuvor besprochen hatten. Daß in unserem Falle das Aufhängen dem Ikaros und der Erigone *plane ut numinibus* geschah, bemerkt Probus Georg. 2, 389 ausdrücklich. Auch hier bewirkt dieses Aufhängen dann ein Aufhören des Verderbens.[1] Freilich besteht in einem Punkte eine Schwierigkeit: Die *oscilla* sind nicht Bilder des Ikaros und der Erigone, sondern zunächst des Dionysos selbst. Aber daß beide in seine nächste Umgebung gehören, ist unverkennbar. Auch läßt sich daran erinnern, daß

[1] Ähnlich ist der Zug, daß nach der Ermordung des Ikaros die Täter *πρὸς ὁρμὴν μίξεως* getrieben werden. Auch da erlischt die Epidemie erst, als man auf Befehl des Orakels tönerne Phallen (*πήλινα αἰδοῖα*) aufstellt. Vergl. E. Rohde, Kl. Schriften 2, 367 f. und die dort angeführten Textstellen. Daß nicht nur die *oscilla*, sondern auch der Phallos das Bild des Dionysos ist, haben wir früher gesehen; auch an die Deutung der *oscilla* als aus Blumen gefertigter Phallen darf erinnert werden (s. o. S. 67 u. 69). Eine weitere hierher gehörige Erzählung bei O. Weinreich, Heilungsw. 152 f.

unter den erhaltenen Darstellungen solcher *oscilla* nicht nur Dionysos, sondern sein ganzer Schwarm — Satyrn, Silene, Maenaden — begegnet. Daß ein Toter, der unter dem Schwarm der dionysischen Seelen erscheint, selbst zu einem Ebenbilde des Gottes oder seiner mythischen Gefährten wird, dürfen wir nach allem, was wir von der dionysischen Ekstase wissen, erwarten.

Wir können also sagen, daß die *oscilla* in der Tat, wie wir dies bereits früher vermutet hatten, auf den Kult des Dionysos als Herrn der schwärmenden Seelen, als Gott der Toten weisen. Sie sind sein Bild oder das der dämonischen Wesen, die zu seinem Gefolge gehören. Und da der gleiche Brauch bei den ländlichen Liberalia begegnet, so erweist sich auch von dieser Seite her der italische Liber als mit Dionysos identisch.[1]

Aber noch schärfer läßt sich die Richtigkeit unserer Darlegungen erweisen. — Wenn uns in der bisherigen Untersuchung vorzugsweise die Selbstmörder oder die gewaltsam Getöteten als umherschwärmende („umgehende“) Seelen im Gefolge des Dionysos oder der Hekate begegnet waren, so findet das durch ein ausdrückliches Zeugnis die denkbar beste Bestätigung. Varro bei Servius Dan., Aen. 12, 603 bemerkt: *suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit, suspensis oscillis veluti per imitationem mortis parentari.* Da haben wir unmittelbar ausgesprochen, was sich als Ergebnis unserer Untersuchung herausgestellt hatte; daß den Selbstmördern auch sonst ein regelrechtes *funus* verweigert werden konnte, ist bekannt.[2]

Zum Schluß gilt es noch, einem Mißverständnis vorzubeugen. Man könnte auf Grund der Varrostelle annehmen, daß das Aufhängen von *oscilla* in Italien zum mindesten n u r bei den *suspendiosi* geschehen sei. Eine solche Deutung würde über das Ziel hinausschießen. Entscheidend ist zunächst die Beziehung

---

[1] Das Ergebnis des früheren Abschnittes erhält seine Bestätigung nicht nur in diesem einen Punkte. Sondern wenn bei Servius Dan., Georg. 2, 389 der Name der *oscilla* davon abgeleitet wird, *quia hunc lusum Osci dicuntur frequenter exercuisse et rem per Italiam sparsisse* — so braucht die Erwähnung der Osker keineswegs a l l e i n auf Rechnung einer willkürlichen Etymologie zu gehen. Vielmehr hatte es sich uns zuvor als wahrscheinlich ergeben, daß der griechische Gott, dem jener Ritus galt, durch Vermittlung gerade des oskischen Stammes nach Rom und Latium gekommen ist.

[2] E. Rohde, Psyche 1, 217 Anm. 5.

auf Dionysos und sein Heer. Darüber hinaus wird man die varronische Nachricht vielmehr so zu verstehen haben, daß unter den möglichen Formen der Totenehrung nur die *oscillatio* den Selbstmördern zugestanden wurde. Sie konnte also auch in anderen Fällen eintreten, nur hat der Umstand, daß sie bei den *suspendiosi* die einzig erlaubte Art des Kultes war, dazu geführt, daß man sie vorzugsweise mit ihnen verknüpfte.

Daß die Bedeutung der *oscilla* daneben eine weitere sein, konnte, zeigt zunächst eine Darstellung aus Neapel (1. Jahrh. n. Chr.). Da begegnen uns auf den Fresken eines neugefundenen Grabes Guirlanden und allerlei heiliges Gerät, darüber, hoch oben an der Grabwand angebracht, eine aufgehängte dionysische Maske.[1] Also ein *oscillum*, wie wir nach allem annehmen müssen — hier zum Totenkult überhaupt, nicht etwa zu den *suspendiosi* im Besonderen in Beziehung gesetzt. Das Gleiche bezeugt aber auch Servius Georg. 2, 389. Nachdem er eine Anzahl Erklärungen für den Ritus der *oscillatio* gegeben hat, führt er fort: *prudentioribus tamen aliud placet, qui dicunt, sacra Liberi patris ad purgationem animae pertinere.* Entsprechend erklärt er auch jenes Aufhängen als einen *καθαρμός*, einen chthonischen Sühnritus also, der sich nicht auf eine besondere Klasse der *ψυχαί*, sondern auf diese generell bezieht. Freilich die Deutung als *purgatio per aerem* brauchen wir darum nicht von ihm zu übernehmen, sondern für das Schaukeln der Masken bietet sich eine andere Möglichkeit dar. Aber dazu müssen wir noch auf einen weiteren Punkt des Näheren eingehen.

4.

Erigone erhängt sich an dem Baum, der auf Ikaros' Grabe steht. Dementsprechend werden die *oscilla* an Bäumen aufgehängt, und ebenso wird der Maskengott Dionysos, der *δενδρίτης*, an einem Pfeiler hängend dargestellt, der als Baum herausgeputzt ist. Weiter darf man nicht übersehen, daß Pentheus auf oder an einem Baume getötet und daß das Holz dieses Baumes für das *ξόανον* des Gottes verwandt wurde, dessen Ähnlichkeit mit den *oscilla* wir zuvor hervorgehoben hatten. Und schließlich wird auch die Helena an einem Baume auf-

[1] Monum. Linc. 31, 376f.; vgl. fig. 8 S. 389/90 und fig. 14 S. 399/400; Arch. Anz. 1928, 178 Abb. 35.

geknüpft, und daß ihr an einer Platane ein Kult dargebracht wurde, läßt Theokrit die spartanischen Mädchen in seinem Hochzeitsliede sagen (18, 43f.).[1] Freilich bleibt es fraglich, ob dieser Zug in unseren Zusammenhang gehört; man wird sich besser mit dem bezeugten Kult der Helena *δενδρῖτις* in Rhodos begnügen.

Fast in allen Fällen wurde bisher von einem Baumkultus gesprochen. Bei Ikaros z. B. hat man an einen Baumheros gedacht, dessen Kult Dionysos übernommen habe[2], bei Dionysos, dessen Maske an dem Baume hängend verehrt wurde, von einer „Erscheinungsart des im Pflanzenwuchs wirkenden Gottes" gesprochen[3]; auch hinsichtlich der Helena ist das Gleiche gesagt worden.[4] Für uns erwächst aus dem bisherigen Gedankengang die Aufgabe, diesen „Baumkultus" seinem Wesen nach noch etwas genauer zu fassen und auch hier die Beziehungen zur chthonischen Sphäre aufzuzeigen.

Als ein wichtiges Moment erscheint uns die Tatsache, daß Bäume von altersher an den Gräbern angepflanzt worden sind. Die griechischen Beispiele hat zuletzt Rohde[5] zusammengestellt; auf ein römisches werden wir im nächsten Abschnitt, bei der Behandlung des Juppiter Indiges von Lanuvium, noch zu sprechen kommen. Man denkt sofort an den Baum auf Ikaros' Grabe, an dem auch Erigone den Tod gefunden hat. — Des Weiteren aber muß hervorgehoben werden, daß die Bäume den Totenseelen als Wohnung dienen. Der Zusammenhang mit dem vorigen Moment ist evident: Das Pflanzen der Bäume an den Gräbern, ihr Charakter als Sitz und Aufenthaltsort der *ψυχαί* erklären sich gegenseitig. Die (zumeist römischen) litterarischen Zeugnisse hat Rohde[6] auch hierfür gesammelt — hinzuweisen wäre nur noch auf eine berühmte vergilische Stelle. Aen. 6, 282f. heißt es in der Beschreibung des Vorhofes der Unterwelt:

---

[1] G. Kaibel, Hermes 27, 255f.

[2] W. Wrede, l. c. 93f. [3] W. Wrede, l. c. 86.

[4] Bötticher, Baumkultus der Hellenen 50; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte 2, 22; M. P. Nilsson, Griech. Feste 426.

[5] Psyche 1, 24 Anm. 2; 230; L. Weniger, Altgriech. Baumkultus 7.

[6] l. c. 230 Anm. 4; ein Analogen aus primitiver Religion bei L. Lévy-Brühl, Die Seele der Primitiven 301.

In medio ramos annosaque bracchia pandit
ulmus opaca ingens, quam sedem somnia volgo
vana tenere ferunt, foliisque sub omnibus haerent.

Norden, der in seinem Kommentar[1] einiges Vergleichbare anführt, meint, daß „die Träume als Seelenwesen in Vogelgestalt gedacht“ waren. Von einer solchen Gestalt sagt Vergil freilich nichts, und wir haben um so weniger Grund, jene Vorstellung bei ihm hineinzudeuten, als auch in den sonstigen Zeugnissen, wo von einem Wohnen der Seelen in Hainen und auf Bäumen gesprochen wird, nichts von einer Vogelnatur verlautet. Wohl aber ist die Heranziehung der Seelen als Vergleichsmoment wichtig, denn einen Zusammenhang beider Erscheinungen wird man kaum ablehnen können.

A. Dieterich[2] hat in einigen kurzen, aber von starker Anschauung getragenen Bemerkungen das Problem gestreift. Auch auf die Verbindung des Baumes mit dem Orakelwesen, insbesondere mit der Incubation, ist bereits verwiesen worden.[3] Wir können auf diese Fragen hier nicht weiter eingehen, sie würden über den Rahmen unserer Abhandlung weit hinausführen. Nur noch ein achäologisches Zeugnis sei hier angeführt, schon darum, weil es unser ältestes ist. Auf der Tomba dell'Orco in Tarquiini sehen wir in der Unterwelt die Gestalten des Agamemnon und Teiresias; zwischen ihnen steht ein Baum oder baumartiges Gewächs, in dessen Geäst sich kleine menschliche Gestalten schaukeln.[4] Man hat in ihnen die Seelen der Toten (εἴδωλα) bereits erkannt.[5] Auch hier hausen sie auf einem Baume, und da dieser Baum nicht auf der Oberwelt, sondern in Hades steht, so läßt sich die Analogie zu dem vergilischen Baum der Träume nicht verkennen. Wir glauben hier geradezu auf eine Identität beider Vorstellungen zu stoßen: Ob Seele oder Traum, scheint keinen Unterschied auszumachen; beide haben ihren Wohnsitz auf einem Baume in der Unterwelt.

Damit scheint das berühmte Bild, das zu den ältesten ζητήματα der Vergilliteratur gehört und bisher ohne Analogon dastand, seinen Ursprung in der etruskischen Unterweltsvorstellung

[1] 2. Aufl., S. 216f. [2] Mutter Erde 60.
[3] L. Weniger, Altgriech. Baumkultus 13f.
[4] F. Weege, Etrusk. Malerei Taf. 64.
[5] J. de Wit, Archäol. Jahrb. 1929, 74.

zu finden. Wie weit dieses Ergebnis darüber hinaus von prinzipieller Bedeutung ist, bleibt schwer zu beantworten. Norden [1] hatte einst irgendeine Beziehung der vergilischen Darstellung zu den etruskischen Unterweltsvorstellungen in Abrede gestellt. Seine Anschauung ist auch durch unser Ergebnis nicht erschüttert. Schon von vornherein muß man bei dem Fresko der Tomba dell'Orco, auf dem man den griechischen Unterweltsvorstellungen überall begegnet [2], erwarten, daß es sich wie sonst so auch in unserem Falle um etwas Griechisches handelt. Bestätigt wird dies dadurch, daß die Darstellung des Baumes mit den Seelen nicht nur die Lösung der besonderen vergilischen Frage, sondern auch die des allgemeinen Problemes ermöglicht, das uns hier beschäftigt. Wenn wir zuvor die Frage aufwarfen, was das Aufhängen der *oscilla* an Bäumen zu bedeuten habe, so drängt sich jetzt eine Antwort von selbst auf. Die Masken, so sahen wir, waren die Bilder des Dionysos, des Herrn der Seelen, und seines Gefolges. Daß man sie dort aufhängte, wo man sich die Seelen wohnen dachte, ist eine Deutung, die einer weiteren Begründung wohl kaum mehr bedarf.

Aber noch einen Schritt weiter müssen wir gehen. Wir sahen, daß die an den Bäumen aufgehängten *oscilla* in Verbindung mit gewissen Schaukelriten gebracht wurden; auch von *iactatio* der *oscilla* selbst wird gesprochen. Bei Vergil heißen sie *mollia*, weil sie hin- und herbewegt werden, diesmal nicht von menschlicher Hand, sondern von dem Winde; Servius, wie zuvor erwähnt, spricht darum von einer *purgatio per aerem*. Es könnte naheliegen, in diesem Schaukeln im Winde bekannte Vorstellungen des Seelenglaubens wiederzuerkennen, etwa das Einherstürmen der Seelen im Winde und Ähnliches. Durch das Fresko der Tomba dell'Orco jedoch sind solche Deutungen abgeschnitten. Wir bemerkten bereits, daß dort die Seelen sich im Geäste des Baumes schaukeln; sie sitzen rittlings auf den Zweigen oder schwingen sich an ihnen hin und her. Wie auch immer diese Betätigung zu deuten sein mag, soviel ist deutlich: Das Schaukeln der *oscilla* entspricht dem Schaukeln der Seelen selbst; beide erweisen sich auch hier wieder als identisch. Ob auch das

[1] Aeneis Buch VI² S. 216.
[2] F. Messerschmidt, Studi e materiali di storia delle religioni 5, 28f.

Schaukeln der Mädchen an den Aiora in diesen Zusammenhang gehört, braucht hier nicht gefragt zu werden.[1]

5.

Eine wichtige Frage ist noch ungeklärt. Auf Grund unseres bisherigen Gedankenganges könnte es so scheinen, als seien nur darum die Masken im Totenkult aufgehängt worden, weil Dionysos selbst auf diese Weise dargestellt wurde. Wir müssen also die Frage aufwerfen, ob die Verbindung der Maske mit eben diesem Gotte oder ihre Verbindung mit den göttlichen oder dämonischen Mächten des Hades überhaupt das Ursprüngliche ist.

Hier wird die Tatsache von Bedeutung, daß die Aiora nicht nur mit dem Mythos von Ikaros und Erigone verbunden war. Wir hören von einem Liede, das bei dem Feste gesungen wurde und *Ἀλῆτις* hieß; nach einigen war dies der ältere Name des Festes selbst.[2] Auch dieses Lied bezog man auf Erigone, aber nicht nur auf die Tochter des Ikaros, sondern daneben auf die gleichnamige des Tyrrheners Maleos oder Maleotes, schließlich auch auf die ebenfalls gleichnamige Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra. Das Etymol. Magn. s. v. *ἀλῆτις* (vgl. auch Hesych. s. v. *Αἰώρα*), das uns diese Nachricht erhalten hat, knüpft das Lied des Weiteren auch an Medea an, *ὅτι μετὰ τὸν φόνον τῶν παίδων πρὸς Αἰγέα κατέφυγεν ἀλητεύσασα*, oder an Persephone, *διότι τοὺς πυροὺς ἀλοῦντες πέμματα προσέφερον αὐτῇ.* Da ist zunächst deutlich, daß wir wieder auf die gleiche Sphäre wie zuvor stoßen: auf die Herrin der Toten und auf Medea. Denn die alte Göttin von Argos[3], die erst Euripides zur Mörderin ihrer Kinder gemacht hat, paßt ganz in den Vorstellungskreis,

---

[1] Nur darauf sei hingewiesen, daß Polygnot auf seinem Unterweltsbilde in der Lesche der Knidier zu Delphi die erhängte Phaidra auf einer Schaukel darstellte. Pausanias, der dies erzählt (10, 29, 3), bemerkt dazu: *παρεῖχε δὲ τὸ σχῆμα καίπερ ἐς τὸ εὐπρεπέστερον πεποιημένον συμβάλλεσθαι τὰ ἐς τῆς Φαίδρας τὴν τελευτήν.* Aber gleichwohl scheint mir der Gedanke nicht unmöglich, daß hier der gleiche Zusammenhang zwischen Erhängen und Schaukelritus vorliegen könnte, der uns in der Erigonesage begegnet war. Oder sollte überhaupt die sich schaukelnde Phaidra ursprünglich eine aufgehängte Göttin nach Art der Aspalis und der Helena *δενδρῖτις* gewesen sein?

[2] M. P. Nilsson, Eranos 15, 190.

[3] Zuletzt C. Robert, Heldensage 2, 185 f.; U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 3, 171 f.

der uns bisher beschäftigt hat. Ohne hier ausführlicher auf sie eingehen zu können, seien doch einige Züge hervorgehoben.

Ihre Kinder waren von den Korinthern in dem Heiligtum der Hera Akraia getötet worden. Zur Strafe kommt eine Pest, und auf Befehl des delphischen Orakels wird das Vergehen durch das Fest der *Ἀκραία* und einen Totenkult gesühnt, in dem sieben Knaben und sieben Mädchen aus vornehmem Geschlecht den Gemordeten die Opfer darbringen müssen (Parmeniskos im Schol. Eurip. Med. 264). Das erinnert an die Artemis *Ἀπαγχομένη* und die von den Einwohnern von Kaphyai gesteinigten Kinder. Pausanias' Version (2, 3, 6 f.) knüpft das Band dadurch noch enger, daß die Kinder der Medeia den gleichen Tod durch Steinigung finden und die Seuche die Nachkommenschaft der Korinther getroffen haben soll. Überdies erwähnt er ein *Δεῖμα*, das zur Sühne aufgestellt wurde *γυναικὸς ἐς τὸ φοβερώτερον εἰκὼν πεποιημένη*. Daß dieses Schreckbild aufgehängt wurde, ist freilich nicht gesagt. Aber vielleicht wird man in ihm eine Maske vermuten dürfen: Sie wäre ein vollkommenes Analogon zu den *oscilla*. Worin sich diese Tradition jedoch von unserem früheren Ergebnis scheidet, ist die Tatsache, daß wir zwar wieder auf die Welt der Toten gestoßen sind, aber nicht auf Dionysos.

Das findet von anderer Seite her seine Bestätigung. Hesych s. v. *Αἰώρα* sagt, daß nicht nur das Lied *Ἀλῆτις*, sondern das Fest der *Αἰώρα* überhaupt der Tyrrhenerin Erigone oder der Tochter des Aigisthos gegolten habe. In dem ersten Falle scheint uns die zugehörige Sage nicht mehr recht faßbar.[1] Merkwürdig ist jedoch, daß hier eine Beziehung zu Italien besteht, die um des römischen Brauches willen nicht unerwähnt bleiben darf: Der Tyrrhener Maleos oder Maleotes soll einmal in Regisvilla bei Caere gewohnt haben (Strab. 5 p. 225). Deutlicher ist die Tochter des Aigisthos und der Klytaimestra. Sie ist das rechte Gegenbild zur anderen Erigone, denn sie soll nach Orestes' Freispruch durch das attische Gericht sich erhängt haben. Auch sie also ist eine *ἄωρος* und *βιαιοθάνατος*; zugleich wird man in ihrer Todesart den Hinweis auf das Aufhängen der *oscilla* ebensowenig verkennen dürfen wie bei der Tochter des Ikaros. Nur daß auch hier wieder jeder Hinweis auf Dionysos und seinen Kreis fehlt.

[1] Vgl. O. Crusius, Philol. 48, 206 f.; M. P. Nilsson, l. c. 193.

Es muß also deutlich sein, daß das Aufhängen von Masken nicht etwas spezifisch Dionysisches war, sondern auch andere mythische Vorstellungen sich daran knüpfen konnten. Immer wiederkehrend ist freilich die Verbindung mit den Gottheiten und Wesen der Unterwelt. Dann müssen wir aber schließen, daß Maske und Totengott ursprünglich miteinander verbunden gewesen sind, und daß erst dadurch, daß Dionysos auch Herr der Seelen war, ihm jenes Attribut zukam. Und dieser Schluß läßt sich von einer weiteren Seite her bestätigen, wenn wir uns noch einmal den besonderen italischen Verhältnissen zuwenden.

Denn nicht nur im Kulte des Liber begegnen wir hier den *oscilla.* Probus zu Verg. Georg. 2, 385f. spricht von dem *ritus oscillorum frequens in Italia* und erwähnt neben den Liberalia die *feriae sementivae*; wir begnügen uns hier mit diesem Hinweis und sparen die Besprechung dieses Zeugnisses für einen späteren Abschnitt auf.[1] Weiter kennt Festus p. 194 M. den gleichen Brauch am Feste des Juppiter Latiaris und bringt ihn mit dem Ende des Latinus zusammen, *qui proelio, quod ei fuit adversus Mezentium Caeritum regem, nusquam apparuerit iudicatusque sit Juppiter Latiaris* (vgl. Cic., Schol. Bobb. p. 256 Or.). Der Zusammenhang dieses Ritus mit dem der Aiora ist schon im Altertum empfunden wurden, ja, er wurde nicht nur mit ähnlichen Gründen wie der attische bei Servius, Georg. 2, 389 motiviert, sondern Festus bezeichnet den italischen Brauch geradezu als eine Nachahmung des griechischen. Darüber hinaus ist längst anerkannt[2], daß Latinus' Entrückung und Verehrung als Juppiter Latiaris ein Analogon zu der des Aeneas und seiner Verehrung als Juppiter Indiges bedeutet. Entrückung und der Hinweis auf den chthonischen Juppiter[3] führen uns wiederum in die Sphäre des Totenkultes.

Der Ritus der *oscillatio*, das wird nunmehr deutlich sein, ist etwas, was zum Totenkulte überhaupt, nicht nur zum Totengotte Dionysos gehört[4]. Im Grunde mußten wir dieses

---

[1] Auch auf das Vorkommen der *oscilla* im Kulte des Dispater kann hier nicht eingegangen werden; wir verweiseu auf eine Untersuchung über das Argeeropfer, die in einem der nächsten Hefte des Philologus erscheinen wird.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 124 Anm. 4. [3] S. u. S. 98f.

[4] Brev. expos. ad Georg. 2, 389 wird gar der italische Brauch der *oscillatio* überhaupt von dem Tode des Latinus hergeleitet.

Ergebnis erwarten. Denn nur dann erklärt sich unsere frühere Beobachtung [1], daß der Name der Maske so oft von dem der Totengottheiten abgeleitet wird. Hatten wir doch gesehen, daß nicht nur *persona* aus dem Namen des Unterweltsgottes *φersu* weitergebildet ist, sondern daß auch *mania, larva, δείκηλον* usw. ursprünglich die Bezeichnung von gespenstischen, der Unterwelt und dem Bereiche der Toten nahestehenden Wesen waren.

Anna Perenna

Unseren Ausgangspunkt nehmen wir bei einem immer noch zu wenig beachteten Denkmal der altitalischen Religion, bei der oskischen Bronzetafel von Agnone (Planta 200: Conway 175). Ihre Interpretation im Einzelnen wird uns in einem späteren Abschnitt noch beschäftigen — hier sei nur soviel vorweggenommen, daß uns in ihr eine Reihe von Gottheiten genannt wird, die entweder eng mit der Ceres zusammengehören oder geradezu eine Indigitation von ihr darstellen. Von besonderer Wichtigkeit ist überdies die Feststellung, daß in dem Kult von Agnone bereits griechische Elemente eingedrungen sind [2], sodaß die Gleichsetzung der italischen Ceres (wenn sie denn eine ursprünglich italische Göttin war [3]) mit der Demeter, die in Rom in das Jahr 496 fällt, hier gleichfalls vollzogen zu sein scheint.

An sechster Stelle erscheint auf der Tafel eine Gottheit, der unter dem Namen *Ammaí kerríiaí* (Dat. Sing.) je eine Statue und ein Altar im Stein der Ceres errichtet ist. Mit *Ammaí* hat man bereits früher die Hesychnotiz verglichen: *Ἀμμάς· ἡ τροφὸς Ἀρτέμιδος καὶ ἡ μήτηρ καὶ ἡ Ῥέα καὶ ἡ Δημήτηρ.* [4] Deutlich ist in unserem Falle die Demeter gemeint, und zwar als die „Amme" oder „Mutter". Sie tritt hier als eine Indigitation der Ceres auf, wie das auch der Zusatz *kerríia-* beweist. Daß unmittelbar nach ihr die Nymphen genannt werden (*díumpaís kerríiaís*), die Spenderinnen des irdischen Nasses für die Frucht der Felder, ist nur in der Ordnung: Es entspricht dem in der

---

[1] S. o. S. 61 f.

[2] K. Latte, Arch. f. Religionswiss. 24, 249. [3] S. u. S. 108 f.

[4] Bücheler, Umbrica 80; Lexic. Ital. IV. Anderes noch bei Lobeck, Aglaophamus 822 g. Neuestens P. Kretschmer, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 252.

griechischen Religion auftretenden Nebeneinander der Nymphen und der Demeter.[1]

Hier sind die beiden Göttinnen anzuschließen, die am Ende der Aufzählung als *pernaí kerríiaí* und *ammaí kerríiaí* (Dat. Sing.) erscheinen. Die „Mutter" oder „Amme" wird also nochmals aufgeführt, wohl deshalb, weil sie mit der *perna-* in einem engeren Zusammenhang steht. Dann wird man aber die Ähnlichkeit beider Namen mit dem der römischen Anna Perenna kaum übersehen können. Auch sonst ist es so, daß derartige Lallnamen wie *Amma* und *Anna* nebeneinander erscheinen, etwa im Etruskischen, wo sich **Anna-* (s. u.) und **Amma-* (in den Gentilizien *Ammaeus, Ammaus, Amatius* und ihren Varianten[2]) oder im Kleinasiatischen, wo sich *Ἄμα Ἄμμη Ἀμμία*[3] und *Ἄννα Ἄννι Ἄννιον*[4] entsprechen. Darüber hinaus hat nicht nur unser *amma-*, *Ἀμμάς* die Bedeutung von *τροφός* oder *μήτηρ*, sondern auch von *Anna* hat man mit Recht vermutet[5], daß sie die „Amme" (also wohl auch die „Mutter") bedeutet habe. Bedenkt man weiter, daß auf römischem Gebiete die Namensform Anna Perenna keineswegs die Einzige ist, sondern uns daneben durch Varro, sat. Menipp. 506 Büch. *Anna ac Peranna* überliefert ist, daß also auch hier eine Doppelheit von Gottheiten nebeneinander existierte, so wird man die Folgerung kaum abweisen können, daß der Doppelname aus zwei ursprünglich getrennten zusammengewachsen ist.[6] Somit scheint eine vollkommene Identität zwischen den oskischen Gottheiten **Amma* und **Perna* sowie den römischen Anna und Perenna oder Peranna zu bestehen.

Nach Wissowas Behandlung hat sich W. F. Otto[7] erneut mit der Anna Perenna beschäftigt. Was insbesondere ihren Namen angeht[8], so verwarf er die übliche Deutung als Jahresgöttin (vgl. Macrob., sat. 1, 12, 6: *ut annare perennareque commode liceat*) und wies demgegenüber darauf hin, daß es sich um einen

[1] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 721; 767.

[2] W. Schulze, ZGLEN 345.

[3] P. Kretschmer, Einltg i. d. Gesch. d. gr. Spr. 339 f.; Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 251 f.; Kleinasiat. Forsch. 1, 316.

[4] P. Kretschmer, Einltg. 344.

[5] P. Kretschmer, l. c. 356 Anm. 3; W. F. Otto im Thesaurus 2, 108 Z. 13 f.

[6] Ähnlich liegt der Fall z. B. bei Aius Locutius (W. F. Otto, Rhein. Mus. 64, 459) und Mutunus Tutunus (GGiaR 62 f.).

[7] Wien. Stud. 40, 325 f.

[8] Vergl. auch B. Nogara, Not. scav. 1924, 152.

nach menschlicher Art gebildeten Namen handele. Denn wie der erste Bestandteil, *Anna*, zu dem etruskischen Gentiliz *Annius* und seinem Derivaten [1] gehöre, so sei auch der zweite von gleicher Art. Es handele sich um das Gentiliz *Perennius*, *Perna*, etrusk. *perna*, das auch in dem modernen Ortsnamen *Perignano* wiederkehrt.[2]

Es wird deutlich sein, daß die Deutung des zweiten Namens durch unsere Inschrift die denkbar vollständigste Bestätigung erhält. Denn hier begegnet er in eben der etruskischen Form *perna-*, die ganz unabhängig von der samnitischen Göttin angesetzt worden war.[3] Die Beziehung auf *perennare* und die bei Varro erhaltene Form *Peranna*, die in ihrer Lautierung diese Beziehung voraussetzt, muß demnach eine Umformung sein, die sich erst auf römischem Boden, wenngleich auch möglicherweise in verhältnismäßig alter Zeit, vollzogen hat. Aber auch der erste Teil des Namens fügt sich durchaus in den Rahmen dieser Erklärung ein. Es ist sicherlich kein Zufall, daß im Etruskischen zwar weder **Amma* noch **Anna*, wohl aber von ihnen abgeleitete Gentilizien begegnen. Wenn also die beiden Gottesnamen die Etyma gebildet haben, nach denen sich eine Reihe von Familien genannt haben [4], so müssen die Göttinnen selbst von den Etruskern verehrt, müssen sie etruskischer Herkunft gewesen sein.

Darüber hinaus belehrt uns unser Denkmal, daß die Anna Perenna nichts Anderes als eine Indigitation der Ceres selbst darstellt. Nach der Seite ihres Kultes hin wird dies weiter unten noch zu verfolgen sein — hier nur soviel, daß unsere Behauptung nicht nur durch das bei beiden Namen erscheinende Attribut *kerríia-*, sondern auch durch die Tatsache bestätigt wird, daß uns *amma-* allein bereits zuvor als eine solche Indigitation deutlich geworden ist. Aber noch eine weitere Folgerung ergibt sich schon hier. Die **Amma Perna* sowie die **Amma* können sich als selbständige Gottheiten erst dann abgespalten haben, als die Ceres bereits mit der Demeter identisch war. Denn erst damit hat die Bezeichnung als **Amma* Eingang finden können.

---

[1] W. Schulze, ZGLEN 345f. [2] W. Schulze, ZGLEN 88.

[3] An eine „vorn befindliche“ Göttin, die eine Geburtsgöttin gewesen sein soll (Höfer bei Roscher III 2, 1980), vermag ich nicht zu glauben.

[4] So schon vermutet von W. Schulze, ZGLEN 478.

Dieses letzte Ergebnis steht in Widerspruch zu jener Anschauung, die in der Anna Perenna eine der ältesten Stufe der römischen Religion angehörige Gottheit erblickt.[1] Prüfen wir indessen die Argumente genauer nach, so zeigt es sich, daß wir nicht den geringsten Grund zu einer solchen Anschauung besitzen. Denn wenn in den Fasti Vaticani und Farnesiani sowie in dem Kalender von Antium die Notierung des Festes der Anna Perenna am 15. März in den jüngeren Zusätzen, nicht innerhalb des ältesten Bestandes gegeben wird, so könnte es natürlich so sein, daß man wegen des Zusammenfallens mit den Iden diesen Tag nicht besonders notiert und erst die spätere Zeit ihn hinzugefügt hat. Aber zu dieser Annahme brauchen wir uns erst dann zu verstehen, wenn von anderer Seite her eine tatsächliche Zugehörigkeit der Anna Perenna zu ältestem Götterkreise erwiesen ist. Nachdem jedoch der lateinische Charakter ihres Namen, wie wir hoffen, nicht mehr in Frage kommt, besteht kein weiterer Grund mehr, der uns zu einer solchen Behauptung verpflichten könnte.

Auf der anderen Seite spricht für unsere Auffassung nicht nur die etruskische Namensform der Göttin, sondern auch ihre alte Verbindung mit dem Flusse Numicus.[2] Denn hier sind wir in der unmittelbaren Nachbarschaft von Ardea und damit auch der *Ῥούτουλοι οἱ Τυῤῥηνοί* (Appian., bas. 1, 2), die Rom den etruskischen Kult der Juturna und der Dioskuren geliefert haben.[3] So kommen wir darauf, daß es die Etrusker waren, die die Anna Perenna den Römern auf der einen, den Samniten auf der anderen Seite übermittelt haben. Daß zum mindesten die Ceres, mit der **Amma* und **Perna* in Verbindung gesetzt sind, den Etruskern seit alter Zeit bekannt war, zeigen Caesius Bassius b. Arnob. 3, 40; Serv. Dan. in Verg., Aen. 2, 325. Bei der Anna Perenna wird man wegen ihres Erscheinens in Agnone am Ehesten an die campanischen Etrusker denken.

Eine Bestätigung dieser Auffassung läßt sich von anderer Seite her erbringen. Denn nicht nur Anna Perenna, sondern noch eine zweite Epiklese der Demeter, die Damia, ist durch die campanischen Etrusker gleichzeitig den Oskern und den Römern zugekommen, bei welchen sie mit der einheimischen Bona Dea gleichgesetzt worden ist.

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 241; Gesammelte Abh. 167 f.

[2] W. F. Otto, Wiener Studien 34, 324. [3] GGiaR 28 f.

Man hat bisher einhellig angenommen, daß diese Göttin, da sie bezeugtermaßen in Tarent verehrt wurde [1], von dorther auf direktem Wege nach Rom gekommen sei. Und zwar dachte man dabei an den Zeitpunkt der Eroberung Tarents, an das Jahr 272.[2] Aber bereits die Urheber dieser Kombination haben darauf hingewiesen, daß der Name, den die Priesterin der Göttin trägt (*damiatrix*: Paul. Fest., p. 68 M.), eigentlich auf eine ältere Zeit hinweise.[3] Des Weiteren ist dabei übersehen, daß wir in Italien noch an einem zweiten Punkt einen alten Kult der Göttin feststellen können: Wir meinen die sogen. „Muttergottheit“ von Capua, die man vielfach, zuletzt noch H. Koch [4], mit der Damia identifiziert hat.

Anhaltspunkte dafür, wie die Göttin zu benennen sei, geben uns einige Inschriften, die innerhalb ihres Bezirkes in Capua gefunden worden sind und in denen eine an die Damia erinnernde Namensform wiederkehrt:

1. Planta 147; Conway 103: *damu*[... bez. *damuse*[..., auf den Seiten einer Terrakottafigur eingeritzt. Es läßt sich nicht erkennen, ob darin der Name der Gottheit selbst zu erblicken sei oder das davon abgeleitete Wort, welches uns in der folgenden Inschrift vollständiger erhalten ist.

2. Planta 135; Conway 117: *damsennias*. Hiermit hat schon Bücheler [5] außer dem Namen der Damia selbst auch die zuvor erwähnte *damiatrix*, die römische Priesterin der Damia, verglichen. Fraglich bleibt nur auf oskischer Seite die Stammbildung, denn, wie die zuvor angeführte Inschrift zeigt, muß hier ein Stamm **damos-* zu Grunde liegen. Sodaß also für unser *damsennia-* ein **damosinia-* als Grundform anzusetzen wäre, woraus mit Verdoppelung des Nasals vor *-i-* und Synkope des *-o-* die überlieferte Form entstanden sein könnte.

Es ist klar, daß diese Bezeichnung der Priesterin nicht ohne Weiteres von dem Namen der Damia abgeleitet werden kann. Man hat darum die Beziehung auf die Göttin als noch nicht gesichert erklärt [6] — wie wir glauben, mit Unrecht. Denn

---

[1] G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 25; 28f.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 216f.; H. Diels, Sibyllinische Bl. 44f.

[3] H. Diels, l. c. 45 Anm.; vgl. G. Wissowa, RuKdR[2] 216 unten.

[4] Röm. Mitt. 22, 361f.; Campan. Dachterrak. 1. 18.

[5] Rhein. Mus. 33, 71f. = Kl. Schr. 2, 306f.; Rhein. Mus. 43, 562f.

[6] H. Peter b. Roscher 1, 944; G. Wissowa, RuKdR[2] 216 Anm. 7.

Damia braucht ja nicht die einzige Namensform gewesen zu sein. Bedenken wir, daß uns eine *Δημήτηρ Κρισαία ἐπίδαμος* inschriftlich (IG 7, 3213) bekannt ist, daß auch in Rom die Ceres-Demeter mit der Plebs verbunden war[1], daß der Name der Demeter[2] als *Δημομήτηρ* aufgefaßt werden konnte (Etym. Magn. 265, 54; Etym. Gud. 140, 141), so liegt die Annahme nicht allzufern, daß in *Δαμία* der Stamm von *δᾶμος, δῆμος* stecke. Dann konnte aber diese *Δαμία* ebensogut **Δαμοσία* heißen (vergl. Paul. Fest., p. 68 M.: *damium sacrificium ... dictum a contrarietate, quod minime esset δαμόσιον, id est publicum*) und in der Tat begegnet uns in einer jüngeren (1. Jahrh. n. Chr.) spartanischen Inschrift die Form *Δαμοία* (IG V 1, 363), die wohl nur über **Δαμοhία* aus **Δαμοσία* entstanden sein kann.[3] Von da aus läßt sich dann osk. **damosinia-/damsennia-* ohne Schwierigkeit verstehen: Es bezeichnet „die zur **Δαμοσία* Gehörige", d. h. die Priesterin jener **Δαμοσία*, die daneben auch *Δαμία* heißt.

Wir glauben, daß damit die Identität der capuanischen Muttergottheit mit der Damia gesichert erscheinen wird.[4] Die in dem capuanischen Bezirk gefundenen Weihgeschenke sowie die Darstellungen der Göttin selbst bestätigen unser Ergebnis: Sie zeigen sie mit einem oder zwei Kindern auf dem Arme, demnach als eine Geburtsgottheit, was die Damia sicherlich gewesen ist. Daneben kommen Terracottavotive von allerhand Gliedmaßen vor, was zugleich auf eine Art Heilgottheit hinweist[5]: Das erinnert an die Bona Dea und die mit ihrem Tempe verbundene Apotheke, von der uns einmal Kunde gegeben wird (Macrob. 1, 12, 25 f.).[6]

Wann ist der Kult nach Capua gekommen? An Bauten innerhalb des heiligen Bezirkes ist uns hauptsächlich eine Podium-

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 300.

[2] Die richtige Erklärung hat P. Kretschmer, Wien. Stud. 24, 523 f. gegeben.

[3] Daneben erscheint *Αὐξησία* in der gleichen Inschrift. Die Erhaltung des *σ* zeigt, daß die Göttin in Sparta nicht alt ist, sondern wohl aus Epidauros oder Aigina, wo sie zusammen mit der Damia verehrt wurde (Herod. 5, 82 f.), vielleicht auch aus Troizen (Paus. 2, 32, 2) herübergekommen war.

[4] Übrigens hat Bücheler, wenn auch nicht mit Bestimmtheit, die übliche Namensform in der Fluchtafel der Vibia (Planta 128; Conway 130) wiederzuerkennen geglaubt, sodaß auch diese Variante in Campanien erhalten wäre (Rhein. Mus. 33, 71 f. = Kl. Schrift. 2, 307).

[5] H. Koch, l. c. 367.

[6] Anderes über Bona Dea als Heilgottheit bei G. Wissowa, RuKdR[2] 21[illegible] Anm. 1.

anlage deutlich, deren Alter nicht über den Anfang des 3. Jahrhunderts hinausführt[1]; sie wäre also ungefähr gleichzeitig mit der Eroberung Tarents, von der ab man die Einführung der Damia in Rom datiert hat. Indessen, die Fundberichte lassen erkennen, daß an Stelle des Podiums und des in seiner Nähe gelegenen Heiligtumes eine entsprechende Anlage bereits in „archaischer Zeit“ bestanden hat. Und zwar, wie die dabei gefundenen Terracottaantefixe zeigen, bereits am Ende des 6. oder zu Beginn des 5. Jahrhunderts.[2] Also geht der Damiakult hier in eine alte Zeit hinauf, noch in die Epoche, wo die Etrusker Herren von Capua gewesen sind; sie haben demnach den Kult begründet.

Was daraus für die römische Einführung der Damia folgt, bedarf nur weniger Worte. Nicht nur das Alter des capuanischen Kultes, auch seine größere Nähe und die auch sonst zur Genüge bekannte Tätigkeit der Etrusker als Vermittler griechischen Gutes machen es sehr viel wahrscheinlicher, daß die Römer die griechische Göttin zunächst von Capua, nicht auf unmittelbarem Wege aus Tarent empfangen haben.[3] Aber nicht nur den Römern, auch ihren oskischen Nachfolgern haben die campanischen Etrusker den Damiakult überliefert. Damit haben wir ein vollkommenes Analogon zur Übertragung der Anna Perenna nach Rom und den Samniten gefunden.

Wir kommen zum Wesen und Kulte der Göttin. W. F. Otto hat in seinem oben genannten Aufsatz den Nachweis geführt, daß die ovidische Erzählung (fast. 3, 662f.), wonach die Anna Perenna ein altes Mütterchen gewesen sei, das die auf dem *Mons sacer* versammelte Plebs mit selbstgebackenen Broten gespeist habe, zum alten Bestande dessen gehört, was man sich über die Göttin erzählt hat. Er meint, diese Erzählung müsse auf die Schmausereien und Festlichkeiten bezogen werden,

---

[1] H. Koch, l. c. 365.

[2] H. Koch, Campanische Dachterrakotten 1, 19; A. Furtwängler, Meisterwerke 253f.

[3] Meine Darlegung war bereits abgeschlossen, als mir J. Bayet's Bemerkungen (Les origin. de l'Herc. Rom. 284f.) zu Gesicht kamen. Ich freue mich der Übereinstimmung und halte auch seine Ansicht, daß der Damiakult nicht über Tarent, sondern über Poseidonia nach Campanien gekommen sei, für erwägenswert.

die für das Fest der Anna Perenna bezeugt sind.[1] Aber nötig ist diese Deutung keineswegs. Sondern, nachdem nunmehr deutlich geworden ist, daß es sich hier um eine Indigitation der Demeter-Ceres handelt, wird es sicherlich näher liegen, an ihre Beziehung zum Getreide und insbesondere zur Brotfrucht zu denken. Es ist also die Göttin der pflanzlichen Nahrung oder richtiger: es ist die Erde selbst, die der hungernden Menge die Nahrung spendet.[2] Entsprechend wird Ceres in der faliskischen Inschrift (CIE 8079) um die Gewährung von *far*, *mel* und *fertum* angerufen. Daneben ist die Tatsache, daß die Anna Perenna ihre Hilfe gerade der Plebs angedeihen läßt, gewiß nicht ohne Bedeutung. Denn wiederum ergibt sich eine Beziehung zur Ceres. War doch ihr 496 gegründetes Heiligtum im Besonderen ein solches der Plebs, wie denn auch von dieser der Tag der Cerealia mit festlichen Gastereien begangen wurde (Gell. 18, 2, 11; vergl. Plaut., Men. 100).

Auf eine andere Funktion führt die ovidische Erzählung von dem Verschwinden im Flusse Numicus; als Nymphe des *amnis perennis* habe sie den Namen Anna Perenna erhalten (fast. 3, 647f.). Daran ist soviel sicherlich alt, daß es sich um eine „Entrückung" handelt. Auch Aeneas soll im Kampfe mit den Etruskern unter Mezentius am Flusse Numicus entrückt worden sein (Cato und Cassius Hemina bei Servius Aen. 4, 620; 9, 742; Solin 2, 14). Hier befand sich das Heiligtum des Juppiter Indiges oder Pater Indiges, mit dem dann Aeneas geradezu identifiziert wurde.[3] Dieser Indiges war u. a. auch ein chthonischer Gott. Das zeigt das Aussehen seiner Kultstätte: *ἔστι δὲ χωμάτιον οὐ μέγα καὶ περὶ αὐτὸ δένδρα στοιχηδὸν πεφυκότα θέας ἄξια* sagt Dion. Hal. 1, 64, 5. Es war also ein Grab, wie es denn auch Dionysios für das des verschwundenen Aeneas hält und als Heroon bezeichnet; das Aussehen mag man sich an den sogen. Gräbern der Horatier und Curiatier an der Appischen Straße verdeutlichen. Auf dem Grabe befand sich eine

[1] l. c. 37: „Der auf dem *Mons sacer* sitzenden Plebs der Legende entspricht offenbar in der Realität die das Fest feiernde Menge am Tiberufer."

[2] Auch sonst erscheinen ja Gottheiten der Erde oder der Unterwelt als alte Frauen. Am Nächsten werden die *Γραῖαι* liegen, daneben ist auch an die irrende Demeter zu erinnern: Hymn. in Dem. 94; Paus. 1, 39, 1; Agatharchides in Geogr. Graeci min. 1, 116; L. Curtius, Die Wandmalerei Pompeiis 315f.

[3] Vgl. Wissowa, RE 9, 1333.

Inschrift: *πατρὸς ϑεοῦ χϑονίου ὃς ποταμοῦ Νουμικίου ῥεῦμα διέπει.* Man hielt also den Gott für identisch mit dem Herrn des Flusses[1], den Ovid (l. c. 647) nach der üblichen Art der Darstellung als *corniger* bezeichnet. Auch Arnobius 1, 36 spricht von den *Indigites illi, qui in flumen repunt et in alveis Numici cum ranis et pisculis degunt.* Wenn also Anna Perenna am Numicus entrückt worden ist, so ist sie zu dem Herren der Toten gegangen; Silius Italicus nennt sie *accita stagnis Laurentibus Anna* (8, 28), später die *Indigetis castis contermina lucis* (l. c. 39). Mit anderen Worten: Sie gehört zu den Gottheiten der Toten und der Unterwelt.

Das läßt sich noch weiter verfolgen. Denn nicht anders steht es mit dem jährlichen Feste der Anna Perenna, das mit Essen, Trinken sowie anderen öffentlichen und privaten Lustbarkeiten in der Nähe des Tiber begangen wurde. W. F. Otto hat — wie wir glauben: mit Recht — die Ansicht geäußert, daß es sich um eine Totenfeier mit den dabei üblichen Schmausereien, ähnlich den Caristia des 22. Februar, gehandelt habe. Damit ergibt sich eine neue Beziehung zur Ceres-Demeter, deren Verbindung mit dem Reiche der Toten uns weiter unten noch deutlich werden wird. Ovid berichtet, an diesem Feste sei viel getanzt und gesungen worden (535f.), im Besonderen hätten sich die Mädchen nicht gescheut, unanständige Lieder zum Besten zu geben (675f.).[2] Man könnte zunächst an das *αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας* denken, das uns für den Kult der Demeter bei verschiedenen Gelegenheiten bezeugt ist. Wir wollen indessen die Besprechung dieser Nachrichten auf später verschieben und begnügen uns vorerst mit der Feststellung, daß wir hier bei einer Totenfeier der gleichen Erscheinung begegnen, die schon an dem alten Vorkommen der Atellane bei den Leichenspielen auffallen mußte: der Verbindung des Obszönem mit dem Totenkult. Jene obszönen Lieder passen aufs Beste zu dem Charakter der altitalischen Posse, deren Obszönitäten uns aus einer ganzen Reihe von Hinweisen bekannt sind.[3]

Allgemein spricht von den *obscaena* [*obscura* codd.], *quae*

---

[1] R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten 2, 903 oben.

[2] Dazu F. Marx, Rhein. Mus. 78, 406f. Über die Sage von Mars, Minerva und Anna Perenna, die Ovid anläßlich des Festbrauches erzählt, werde ich in dem Artikel „Minerva“ der RE handeln.

[3] Marx, RE 2, 1918.

Atellani e more captant Quintilian 6, 3, 47. Proben im Einzelnen liefern die Fragmente, etwa Pomponius fr. 67 Ribb. oder fr. 148—149 aus dem *Prostibulum* des gleichen Dichters, Novius fr. 81—82 u. A. m. Aus der Kaiserzeit sind uns einige obszöne Anspielungen, die sich gegen die Herrscher richten, von Sueton überliefert: Tib. 45 = com. inc. fr. 333 Ribb. oder Domit. 10, 4 *occidit et Helvidium filium, quasi scaenico exodio*[1] *sub persona Paridis et Oenones divortium suum cum uxore taxasset.* Das mag hier genügen. Was das Obszöne ursprünglich mit dem Totenkult und dem Leichenspiele zu tun gehabt habe, sei noch nicht gefragt; wir hoffen später auf die Frage zurückzukommen. Auf jeden Fall besitzen wir eine Parallele zu dem *obscaena cantare* der Mädchen, eine Parallele, die um so bedeutsamer ist, als sich nicht nur bei der Atellane, sondern auch bei dem Namen der Anna Perenna der etruskische Ursprung erkennen läßt.

Aber noch deutlicher läßt sich hier eine gegenseitige Beziehung aufzeigen. Der Name des chthonischen Dämon, der uns bei dem etruskischen Leichenspiel und in der Bezeichnung der Atellanenmaske begegnete, der des *φersu*, muß mit dem der Perenna oder *perna* zusammenhängen. Der Vergleich des ersten Namens mit denen des griechischen und vorgriechischen Mythos hatte uns nicht über einen Stamm **pers-/φers-* hinausführen können.[2] Nunmehr hoffen wir zu zeigen, daß hier ein Wurzelelement **per-/φer-* vorliegt, das einmal durch das bekannte etruskische Formans *-na*[3] (= *perna*), das zweite Mal durch das nicht weniger bekannte *-u* sowie durch ein vorangehendes *-s-* erweitert ist (= *φersu*).

Der Wechsel der *-na* und *-u*-Formantien hat vom Standpunkte des Etruskischen aus nicht die geringste Schwierigkeit, im Gegenteil: Sie darf geradezu als ein Normalfall gelten.[4] Seltener ist dagegen das daneben erscheinende *-s*-Formans, das unmittelbar an die Wurzel herantritt. Immerhin scheint es einige Analogien zu geben.

---

[1] Über die Bezeichnung der Atellane als *exodium* vgl. Marx, l. c. 1917.

[2] Vergl. Arch. f. Religionswiss. 27, 45f.

[3] Das als solches freilich maskuline Bedeutung besitzt. Das Femininum mußte **pernai, *pernei* gelautet haben. Aber auch lat. *Proserpina* geht auf ein etrusk. *φersipnai, φersipnei* zurück (s. o. S. 16).

[4] W. Schulze, ZGLEN 319.

W. Schulze[1] hat bereits auf eine Reihe von Fällen aufmerksam gemacht:

her-, dazu *her-na*, *her-mnei* und *Her-s-ennius;*
ar-, dazu *ar-mne*, *Ar-na*, *Ar-nius* und *Ar-s-inius;*
car-, dazu *car-na* und *car-s-na.*

Anderes läßt sich dem anschließen:

al-, dazu *Al-ina*, *Al-inna*, *al-nial* und *al-ś-ina;*
cel-, *cele-*, dazu *cel-mnei* und *cel-s-ina;*
cur-, dazu *cur-na* und *cur-s-ni*[2]*;*
tarχ-, dazu *tarχ-na*, *tarχ-nia* und *tarc-s-nei*[3]*;*
velχ-, dazu *velχ-na* und *velc-z-na*, *velχ-ś-na*, *velχ-z-na*[4]*;*
ver-, dazu *ver-na* und *ver-s-ni;*
vet-, dazu *vet-na* und *vet-s-nei.*[5]

Wie man sieht, läßt sich von hier aus das Nebeneinander von *per-na* und **per-s-u*, *φer-s-u* sehr wohl verstehen, und dementsprechend hatte W. Schulze bereits die Zusammengehörigkeit von *Persius* und *perna* behauptet.[6] Mit anderen Worten: Der etruskische Todesdämon *φersu* und die Erd- und die Totengöttin Anna Perenna tragen Namen, die von der gleichen Wurzel gebildet sind — sie gehören also sowohl ihrer Bedeutung wie ihrer Namensbildung nach aufs Engste zusammen.

Daß dieses sprachliche Ergebnis kein Zufall ist, sondern eine weitergehende Bedeutung besitzt, läßt sich daraus erkennen, daß auch sonst noch die Wurzel **per-* zur Bildung von Namen chthonischer Gottheiten gedient hat.

Freilich erscheint diese Wurzel dort in einer etwas abweichenden Lautierung. Neben der im Etruskischen häufigen Aspirierung des Labials, wie sie außer *φersu* noch in einer Reihe anderer Fälle begegnet[7], steht als eine zweite Veränderung die Wandlung von *p* zur Spirans *f* und weiter zu *h*.[8] Während nun der erste Lautwandel am Häufigsten in griechischen Lehnwörtern

---

[1] ZGLEN 174; anderes 260 Anm. 2.

[2] Auch *Cor-icius* und *Cor-sinius* zeigen das Nebeneinander einer einfachen und einer mit *-s-* erweiterten Wurzel: W. Schulze, ZGLEN 156.

[3] W. Schulze, ZGLEN 96. [4] W. Schulze, ZGLEN 99.

[5] W. Schulze, ZGLEN 101.

[6] ZGLEN 260 Anm. 2. Ein etruskisches *s*-Suffix nimmt auch, wie ich nachträglich sehe, A. Trombetti, La lingua etrusca 57 f. an.

[7] G. Devoto, Studi Etruschi 1, 284 f.; E. Fiesel, Namen des griech. Mythos im Etrusk. 43.

[8] Vergl. A. Nehring, Indogerman. Jahrb. 13, 409; vgl. 405.

vorkommt, dagegen bei etruskischen Gentilizien verhältnismäßig selten [1], ist der zweite ausschließlich auf einheimische Bildungen beschränkt. Wir greifen zur Illustrierung einige Beispiele heraus, die W. Schulzes Sammlungen entnommen sind:

Pescennius, *Pescinnius*, daneben *Fescenna:* ZGLEN 80.
Poenius, daneben *Foenius*, *Hoenius* u. A. m.: ZGLEN 89f.
Porsenna, dazu *φursêθna*, aber *Fursius*, *Fursidius:* ZGLEN 91.
Foesulanus, daneben *puiz-na*, *puis-c-nal:* ZGLEN 168.
Faesonius, *Fesuienus*, daneben *φesu*, *hesual:* ZGLEN 190.
Pulfennius neben *Fulfennius*, *Pulfenius* neben *Fulfenius;* weiter *Pulpidius*, *Pulfidius*, *Fulfidius; pulpae*, *pulpainei*, *Pulpatius* neben *pulfna*, *Pulfennia*, *Fulfios:* ZGLEN 216.
Populonium, *pupluna*, *pufluna*, *fufluna*, dazu der Gott *fufluns:* ZGLEN 589 add. 216.

Diese Beispiele mögen hier genügen. Sie zeigen, daß es von lautlicher Seite her unbedenklich ist, wenn wir zum Namen der *Perenna-Perna* nunmehr den einer anderen Göttin, der *Feronia*, stellen. Denn wenn wir neben ihr ein Gentiliz *Ferennius* besitzen [2], so ist der Zusammenhang mit *Perennius* ganz offenkundig. Aber auch einen *Ferusius* haben wir, der genau dem zu *φersu* gehörigen *Perusia* und *Perusilla* [3] entspricht.

Ebenso wie im Namen besteht ein Zusammenhang in dem Wesen der beiden Göttinnen. Denn daß auch die Feronia zur Erde gehört, ergibt sich schon daraus, daß sie als Nymphe bezeichnet wird (Serv. ad Verg. Aen. 8, 564: *Feronia mater nympha Campaniae*); entsprechend ist das Collegium der *Feronienses aquatores* in Aquileia (CIL 5, 8307 f.) mit der stadtrömischen Verehrung der Nymphe Juturna durch die Handwerker, *qui artificium aqua exercent* (Serv. Dan. ad Verg. Aen. 12, 139), verglichen worden.[4] Wenn in den Glossen die Göttin als *dea agrorum sive inferorum* (Gl. lat. 5, 456, 23; 500, 47) oder auch nur als *dea agrorum* (4, 238, 25; 342, 18; 5, 599, 27) erklärt wird, so sehen wir nicht, warum dies „den Stempel willkürlicher Erfindung"

---

[1] E. Fiesel, l. c. 119 n. 171.

[2] W. Schulze, ZGLEN 165.

[3] Arch. f. Religionswiss. 27, 37.

[4] G. Wissowa, RE 6, 2219. Als Quellgottheit erscheint die Feronia auch in ihrem Heiligtum bei Tarracina-Anxur (Horat., sat. 1, 5, 24 f.); über die Überreste ihres dortigen Tempels vgl. J. Lugli, Circeii (Forma Italiae, Regio I vol. I 2) 59 f.

an sich tragen soll.[1] Denn die Göttin der Fluren paßt aufs Beste zur Nymphe Feronia; wir hören zudem, daß ihr die Erstlinge der Früchte dargebracht wurden (Liv. 26, 11, 9). Weiterhin gehört hierher die Nachricht, daß in dem Tempel der Göttin bei Tarracina die freigelassenen Sklaven den *pilleus* empfingen und daß sich dort ein Sessel mit einer darauf bezüglichen Inschrift (*bene meriti servi sedeant, surgant liberi*) befand (Servius Dan. in Verg. Aen. 8, 564).[2] Denn für die Gottheit der Erde und des Ackerbaues ist es bezeichnend, daß sie an ihren Festen gerade den Sklaven den Genuß der Freiheit gönnen. Wir erinnern an die Saturnalien und das Larenfest der Compitalien, das ein Fest des unfreien Gesindes gewesen ist.[3] Auch daß es gerade die freigelassenen Frauen sind, die bei Liv. 22, 1, 18 der Feronia ein Geschenk darbringen, und daß die einzige stadtrömische Weihinschrift an die Göttin (CIL 6, 147) von einer *ancilla* herrührt, weist auf einen solchen Zusammenhang.[4]

Wenn schließlich Feronia eine Göttin der Toten gewesen sein soll, so entspricht dem, daß Dion. Hal. 3, 32, 1 ihren Namen mit *Φερσεφόνη* wiedergibt. Wir werden später noch sehen, daß die Göttinnen der Erde sich zumeist nicht auf eine einzige Funktion wie die Förderung des Wachstumes und der Fluren beschränken, sondern daß daneben fast immer eine Verbindung mit dem Reiche der Toten besteht. Daß Feronia in der Tat dorthin gehört, zeigt ihr Sohn **Herulus* oder, wie er in unserer Überlieferung heißt: *Erulus* (*Erylus*). Von ihm, dessen Zusammengehörigkeit mit seiner Mutter W. Schulze auch von der sprachlichen Seite her erwiesen hat[5], heißt es bei Vergil Aen. 8, 564:

---

[1] G. Wissowa, RE 6, 2219. Die Gleichsetzung oder Verbindung der Feronia mit Juno (G. Wissowa, RuKdR² 286 Anm. 5) würde jedenfalls dem chthonischen Charakter nicht widersprechen. Denn auch Juno gehört in denselben Bereich (W. F. Otto, Philol., N. F. 18, 221 f.).

[2] G. Wissowa, RuKdR² 285 f.; Bücheler, Rhein. Mus. 41, 1 f. Daß ein Senar wie dieser nicht erst in die Zeit der Gracchen zu fallen braucht, sondern daß wir mit einem sehr viel früheren Vorkommen des Versmaßes, als gemeinhin angenommen wird, rechnen müssen, glaube ich Glotta 19, 27 f. gezeigt zu haben. Über den Vorgang der Freilassung hoffe ich an anderer Stelle ausführlicher zu handeln; vorläufig vergl. K. Latte, Heilig. Recht 106 f.

[3] G. Wissowa, RuKdR² 168; Beispiele aus dem griechischen Kult bespricht M. P. Nilsson, Eranos 15, 183 f. Ein weiterer hierher gehöriger Fall sind die Larentalia, vgl. W. F. Otto, Wien. Stud. 35, 66.

[4] G. Wissowa, RuKdR² 286. [5] ZGLEN 165 f.

nascenti cui tris animas Feronia mater
(horrendum dictu) dederat—terna arma movenda,
ter Leto sternendus erat.

Wenn es anerkannt ist, daß darin ein Stück lokaler Tradition steckt[1], so haben wir ein vollkommenes Analogon zu einer Gestalt wie Geryoneus (vgl. auch Servius, Aen. 8, 564), dessen Zugehörigkeit zum Hades heute wohl keinem Zweifel mehr unterliegt[2]; in der etruskischen Kunst (Tomba dell'Orco) erscheint er als *cerun*[3] zusammen mit den anderen Gestalten der Unterwelt.

Noch ein zweites Argument läßt sich anführen. Servius Aen. 11, 785 bringt die Entstehung der Priesterschaft der *hirpi Sorani* mit einem Opfer an Dis pater (der auch *Soranus pater* hieß) auf dem den Manen heiligen Soracte in Zusammenhang. Dazu paßt aufs Beste, daß, wie wir zuvor sahen, der etruskische Unterweltsgott in Wolfsgestalt erscheint und eine Wolfskappe trägt.[4] Aber nicht weniger bemerkenswert ist das Zeugnis des Strabon (5, p. 226), der die *hirpi Sorani* Diener der Feronia nennt. Man hat dies als einen Irrtum bezeichnet, obwohl bereits der Umstand, daß der Hauptkultort der Göttin am Fuße des Berges lag (*ὑπὸ τῷ Σωράκτῳ ὄρει*), Bedenken erregen sollte. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Feronia hier die Gattin des wolfsgestaltigen Totengottes ist, die auf dem Fresko von Corneto als *φersipnei* bezeichnet wird[5]; daß sie mit Persephone identifiziert wurde, haben wir zuvor gesehen. Dann dürfen wir nicht mehr daran zweifeln, daß die *hirpi* nicht nur mit Dispater, sondern auch mit der Göttin in Verbindung stehen konnten. Zugleich ergibt sich damit eine erneute sachliche Beziehung der Feronia zum *φersu*: Auch er ist ja mit dem Wolfe, dem Tiere des Totengottes und zugleich dessen ursprünglicher Erscheinungsform, im Kulte verbunden gewesen.

Damit hat es sich, so scheint es, bestätigt, daß die Wurzel

---

[1] Wissowa, RE 6, 2217.

[2] U. v. Wilamowitz, Eurip. Herakl. I[2] 45 Anm.; 75. C. Robert, Hermes 19, 483; Archäol. Hermen. 275; Heldensage 2, 465 f.; P. Friedländer, Herakl. 134 f.; B. Schweitzer, Herakl. 87 f.

[3] CIE Suppl. I 406; F. Weege, Mal. d. Etrusk. Taf. 61; Monum. dell Inst. 9, tav. 15. Eine andere Darstellung bei E. Douglas van Buren, Figurative terra-cotta revetments in Etruria and Latium pl. XVIII fig. 1.

[4] S. o. S. 59.

[5] P. Ducati, Rendiconti dei Lincei 24, 542.

**per-* zur Bezeichnung chthonischer Gottheiten gedient hat. Und doch muß sich ein Bedenken erheben. Denn wenn es richtig ist, daß die Wurzel diese Funktion besessen hat, so könnte es nur darum geschehen sein, weil sie um ihrer Bedeutung willen dazu geeignet war. Es müssen also „redende" Namen gewesen sein, die das individuelle Wesen der fraglichen Gottheiten oder doch eine bestimmte Seite ihres Wesens zum Ausdruck brachten.[1] Damit steht in Widerspruch, daß es sich bei der Feronia nicht wie im Falle *φersu*[2] um einen für sie von Anfang geprägten Individualnamen handelt, sondern um ein Gentiliz; sie hat ihre Bezeichnung von der *gens* erhalten, deren spezielle Gottheit sie gewesen ist.[3] Also wäre für Feronia nicht in der appellativischen Bedeutung der Wurzel **per-*, sondern in der — von sprachlichem und bedeutungsgeschichtlichem Standpunkte aus — zufälligen Tatsache, daß die Göttin von der gleichnamigen *gens* kultlich verehrt wurde, der Grund für die Namengebung zu suchen. Und das Gleiche scheint dann auch, wie man bemerkt hat[4], für die Perenna zu gelten. Auch sie soll eine Gentilgottheit gewesen und von der *gens Perenna* oder *Perna* ihren Namen empfangen haben.

Der Einwand hinsichtlich der Feronia muß als berechtigt zugegeben werden. Gleichwohl darf man sein Gewicht nicht überschätzen. W. Schulze[5] hat gezeigt, daß die *gens Feronia* selbst von dem Heros **fere*, **here* oder **ferle*, **herle*, der bei Vergil als Erulus und Sohn der Göttin erscheint, ihre Bezeichnung erhalten hat; offenbar leitete sich das Geschlecht von ihm als seinem göttlichen Ahnherrn ab. In *Erulus* liegt aber kein Gentiliz, sondern ein Individualname vor. Dann sind wir berechtigt, wenn auch nicht in dem Namen der Feronia, so doch in dem seinen die alte appellativische Bedeutung zu suchen.

Es bleibt also, auch wenn die Feronia als unmittelbares Zeugnis ausscheiden muß, die Tatsache bestehen, daß die Wurzel **per-* und die von ihm abgeleiteten Namen *φersu* und *Erulus* im Besonderen chthonische Gottheiten bezeichnet haben. Aber noch

---

[1] Zur Definition vergl. P. Kretschmer, Glotta 7, 351; 8, 124.

[2] Vergleichbar wären die Götternamen *calu* und *tluscv*; vergl. E. Fiesel, D. grammat. Geschlecht im Etrusk. 24f.

[3] W. Schulze. ZGLEN 165.

[4] W. F. Otto, Wiener Stud. 34, 326.

[5] ZGLEN 165.

bleibt die Göttin Perenna einzuordnen.[1] Natürlich besteht die Möglichkeit, sie ebenso wie die Feronia als Gentilgottheit zu verstehen — es ist nur die Frage, ob wir sie als solche verstehen müssen. Es scheint sich ein Weg zu eröffnen, der eine unmittelbare Verbindung mit der Wurzel **per-* und jenen von ihr abgeleiteten Götternamen ermöglicht.

Bedenken wir, wie oft innerhalb der italischen Sprachen das Femininum durch adjektivische Motion gebildet wird, so muß die Frage aufgeworfen werden, ob nicht **Perna* neben **fere*, **here* auf gleiche Weise verstanden werden könnte. Gerade bei römischen Götternamen begegnet uns das Suffix *-na* oder *-āna*, wofür es genüge, an die für uns bei anderer Gelegenheit gedeuteten Namen der Juturna[2] und Diana[3] zu erinnern. Wir hätten dann in unserem Falle eine lateinisch-etruskische Mischbildung zu erkennen, was an sich durchaus möglich wäre.[4] Aber auch speziell von dem Etruskischen her ließe sich der Name der Göttin auf ähnliche Weise erklären.

Das Femininum *Perenna-Perna* muß im Etruskischen, wenn wir die Gleichung etrusk. *φersipnai*, etrusk.-lat. *Prosepnai* = *Proserpina*[5] zugrundelegen, **pernai* gelautet haben. Dann würde etrusk. **pere* — die Form also, von der die Entwicklung zu **fere*, **here*, *(H)erulus* ihren Ausgang genommen hat — und **pernai* dem üblichen Nebeneinander von Maskulinum und Femininum entsprechen, wie es uns in zahlreichen Beispielen innerhalb der etruskischen Gentilizien begegnet. Darum braucht es sich aber bei **pernai* noch keineswegs um ein solches Gentiliz zu handeln, und zwar um so weniger, als dies bei seinem maskulinen Korrelat als ausgeschlossen gelten kann. In der Tat hat man es schon längst ausgesprochen, daß die Femininsuffixe und somit auch unsere femininen *n*-Erweiterungen, wie sie bei den Gentilizien erscheinen, nichts Anderes als adjektivische Erweiterungen der Grundworte sind.[6] Es handelt sich demnach auch hier um adjektivische, „unechte“ Motion, und diese brauchte sich keineswegs auf die Gentilizien zu beschränken. In der Tat tritt sie

[1] Ob die *Heres Martia* oder die *Herie Junonis* gleichfalls hierher gehören, kann nicht erörtert werden; an sich bestände von sprachlicher Seite her durchaus die Möglichkeit einer Verbindung. [2] GGiaR 13.
[3] GGiaR 97f. [4] Vgl. die GGiaR 11 angeführte Beispiele.
[5] Dazu G. Devoto, Studi etruschi 2, 316.
[6] G. Herbig, Indog. Forsch. 37, 183f.; Philol. 74, 450.

auch bei Appellativen in ähnlicher Form auf [1], und dann besteht wohl keine Schwierigkeit, sie auch bei einem Individualnamen wie in unserem Falle **pere-pernai* anzunehmen.

Es bleibt noch ein letzter Punkt zu erörtern. Wir haben zuvor die Anna Perenna als Indigitation der Demeter bezeichnet. Dabei konnten wir uns auf den ersten Namensbestandteil der Göttin berufen, in der der Zusammenhang mit der griechischen Göttin deutlich hervortritt. Es ist nun wichtig, daß auch die zweite, soeben besprochene Bezeichnung als **Perna-Perenna* in gleiche Richtung weist. Wenn es zutrifft, daß, wie wir an anderer Stelle [2] ausgeführt haben, der Name des etruskischen *φersu* einerseits mit dem der *Περσεφόνη*, des *Πέρσης* und der ganzen, von einem Stamme *Περσ-/Φερσ-* abgeleiteten vorgriechischen Namensippe zusammengehört, wenn er zugleich aber von dem der **Perna* nicht zu trennen ist, so muß weiterhin auch zwischen deren Namen und jener vorgriechischen Sippe ein sprachlicher Zusammenhang bestehen. Oder anders ausgedrückt: Wenn den Stamm des Namens *φersu* die mit einem *s*-Suffix erweiterte etruskische Wurzel **per-* gebildet hat, so muß auch der entsprechende vorgriechische Stamm *Περσ-/Φερσ-* als eine, gleichfalls mit einem s-Suffix weitergebildete Wurzel **Περ-/*Φερ-* sich verstehen lassen.

Wir haben bereits bei anderer Gelegenheit hervorgehoben [3], daß die vermittelst des Stammes *Περσ-/Φερσ-* gebildeten Götternamen ausschließlich solche Gottheiten bezeichnen, die auf irgendeine Weise mit dem Chthonischen, mit der Erde also oder der Unterwelt zu tun haben. Da ist es nun bedeutsam, daß wir von einem wohl gleichfalls vorgriechischen Stamme *Φερ-* eine Anzahl Götternamen gebildet finden, die der gleichen Sphäre angehören. Man denke an *Φεραία*, die Mutter der Hekate, die eine Tochter des Aiolos ist und als solche auch *Φερά* heißt (Steph. Byz. s. v. *Φεραί*). Das Nebeneinander beider Namen scheint dem bekannten Suffixverhältnis zu entsprechen, das wir auch sonst bei vorgriechischen Namen finden: *Ἀθήνα-Ἀθηναία*, *Ἥρα-Ἡραία*, *Ἄφα-Ἀφαία*. [4] Daneben trägt auch die Hekate-Brimo

[1] Um einen Fall anzuführen, wo wir diesen Sachverhalt erkennen können: etrusk. *lautni-θa* Fem. „*liberta, familiaris*" gegenüber *lautni* Mask. zeigt das gleiche Formans, wie es in *Pollitta* neben *pule*, *Gallitta* neben *calie*, *cali* erscheint. Zuletzt E. Fiesel, Das gramm. Geschlecht in Etrusk. 111 f.

[2] Arch. für Religionsw. 27, 45 f. [3] l. c. 46.

[4] Vgl. U. v. Wilamowitz, Pindaros 275.

den Beinamen *Φεραία*, zunächst nach ihrem Kultorte *Φεραί*, aber dieser selbst heißt ja wiederum nach der *Φερά*.[1] Weiter begegnet uns ein Aiolide *Φεραίμων* oder *Φερήμων*, und ein weiterer Sprosse dieses Geschlechtes, *Φέρης*, ist der Vater des Admetos, in dem sich der Totengott nicht verkennen läßt[2]; aber auch der gleichnamige *Φέρης*, der Sohn des Jason und der Medea, gehört seiner Abkunft nach[3] zur Unterwelt. Ebenso hat man den Hermes *Φεραῖος* vielleicht mit Recht als *χθόνιος* gedeutet.[4]

Es scheint uns demnach durchaus wahrscheinlich, daß ebenso, wie die etruskischen Stämme **per-* und **per-s-* in **Perna* und *φersu* zueinander gehören, so auch bei den entsprechenden vorgriechischen Stämmen *Φερ-* und *Φερ-σ-* das Gleiche der Fall ist. Die Demeter war also, wenn sie im Etruskischen als **Perna* bezeichnet wurde, vermittelst des gleichen Stammes benannt, der in der vorgriechischen Welt als Name chthonischer, ihr z. T. verwandter Gottheiten gebraucht wurde.

Ceres und Tellus

Die Göttin Ceres war uns bereits als Glied der Trias begegnet, der im Jahre 496 in Rom ein Tempel auf dem Aventin gelobt worden war. Innerhalb dieser Trias war sie der Demeter gleichgestellt, ebenso wie Liber dem Dionysos und Libera der Kora. Nach der heute herrschenden Ansicht bedeutete diese Identifikation etwas Nachträgliches: Wie man Liber seinem ursprünglichen Wesen nach als einen einheimischen Gott hat auffassen wollen, so glaubte man auch in Ceres eine italische Herrin des pflanzlichen Wachstumes[5] zu erblicken. Dies gilt es nunmehr erneut nachzuprüfen.

Für die bisherige Anschauung schien bereits der Name einen festen Anhalt zu geben. Schon das Altertum hat ihn *a creando* (Serv. in Verg., Georg. 1, 7) oder *a gerendis frugibus* (Cic., de nat. deor. 2, 67; 3, 52; vergl. Varro, de l. l. 5, 64) abgeleitet. Ihr

[1] Vergl. P. Kretschmer, Einltg. i. d. Gesch. d. gr. Spr. 418f. und unsere Bemerkung über *Ἐλευθεραί*: *Ἐλευθέρα* o. S. 26f.

[2] L. Malten, Archäol. Jahrb. 1914, 189.

[3] U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 3, 171f.

[4] O. Schneider, Callim. 2, 384f.

[5] G. Wissowa, RuKdR² 192.

Hauptfest, die Cerealia des 19. April, wurde im Frühjahr, wo die Saaten emporsprießen, gefeiert; es ist nur natürlich, wenn die Göttin darum als *mater agr(orum)* (CIL 11, 3196) bezeichnet wird. Daneben erscheint sie bei dem Fest der Aussaat, den *feriae sementivae*, die zu den *conceptivae* gehörten und in den Januar fielen: An ihrem zweiten Tage erhielt die Ceres ein Speltopfer, wie ihre sogleich zu besprechende Genossin, die Tellus, am ersten Tage das Opfer einer trächtigen Sau.[1] Ebenso galt der Ceres die im Einzelnen noch zu besprechende Darbringung der *porca praecidanea* zu Beginn der Ernte und als besondere Weihegabe der erste Schnitt der reifen Ähren, das *praemetium* (Paul. Fest., p. 319 M.; vergl. 235); auf der anderen Seite verfiel, wer sich an der Feldfrucht vergriff, solange sie noch auf dem Felde stand, der Göttin mit seinem Leben (Plin., n. h. 18, 12).

Die neuere Auffassung, wie sie vor Allem durch Wissowa, Deubner[2] und K. Latte[3] vertreten wird, hat sich, wenigstens für den ursprünglichen Charakter der Göttin, mit dieser einen Funktion zufrieden gegeben. Es mußte dieser Auffassung vor Allem daran liegen, die Besonderheit der italischen Göttin gegenüber der Demeter abzugrenzen, und die Tatsache, daß es sich bei Ceres allein um eine Gottheit des Wachstumes handelte, schien die Gewähr für die Richtigkeit einer solchen Abgrenzung zu bieten. Umfaßte nämlich Demeter (wie wir noch sehen werden) die beiden hauptsächlichen Sphären des chthonischen Bereiches — das Hervorbringen eines neuen Wachsens in der Natur und das Bergen dessen, was gestorben war — gleichermaßen, so war bei Ceres nur die eine Seite dieses Bereiches vorhanden.

Wir wollen hier noch nicht die Frage aufwerfen, ob der Umkreis der Funktionen, die damit Ceres zugeschrieben wurden, nicht allzu eng gefaßt sei. Denn schon, wenn wir uns darauf beschränken, die bisher genannte Seite ins Auge zu fassen, ergeben sich sehr bemerkenswerte und kaum zu übersehende Übereinstimmungen mit dem, was wir von Demeter wissen. Nicht nur darin, daß auch sie allgemein eine Göttin des Ackerbaues ist, daß wir eine Reihe von Festen namhaft machen können, wo sie zur Aussaat und Ernte[4] in Beziehung

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 193.

[2] Bei Chantepie de la Saussaye 2, 442.

[3] Arch. f. Religionswiss. 24, 248f.

[4] Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 765f.

steht. Sondern es lassen sich ganz spezielle Momente für unsere Behauptung anführen.

Probus an einer schon früher von uns besprochenen [1] Stelle (ad Verg., Georg. 2, 385) spricht von dem *ritus oscillorum iactationis frequens in Italia*, der bei den *feriae sementivae* gefeiert werde. Er führt ihn auf die attische *Αἰώρα* zurück, wie wir das gleichfalls bereits gesehen haben. Was hatte dieser griechische Ritus bei dem Fest einer einheimischen Gottheit zu tun? Denn daß Probus mit dem Hinweis auf die *feriae sementivae* nicht das römische Fest, sondern einfach die *Αἰώρα* selbst gemeint habe [2], ist durch nichts wahrscheinlich zu machen. Umgekehrt aber würde (da das römische Fest nicht nur der Tellus, sondern auch der Ceres galt [3]) die Existenz eines griechischen, der *Αἰώρα* entsprechenden Ritus aufs Beste zu einer ursprünglichen Identität von Ceres und Demeter passen, und dies um so mehr, als gerade in ihrem Kulte bei verschiedener Gelegenheit die Maske hervortritt.

Bei dem Heiligtum der Demeter *Ἐλευσινία* im arkadischen Pheneos befanden sich zwei übereinandergelegte große Steine, das sogen. *πέτρωμα*. Es barg in seinem Inneren die Mysterienvorschrift, und über ihm lag in einem besonderen Aufsatz die Maske der Demeter *Κιδαρία*. Bei der *μείζων τελετή* setzte sie der Priester auf und schlug mit Stöcken die Erde, um die Unterirdischen aufzuwecken (Paus. 8, 15, 1—3). Daß der Name der Göttin mit der *κίδαρις*, dem *στρόφιον*, das die Priester trugen (Suid., Hesych. s. v.), zusammenhängt, hat man schon immer gesehen.[4] Freilich, ob mit *κίδαρις* in Pheneos die Maske selbst bezeichnet wurde und somit der arkadische Tanz gleichen Namens (Athen. 14, p. 631 d) einen Maskentanz bezeichnete, oder aber, ob die Maske selbst ein solches *στρόφιον* trug, wird nicht deutlich.[5] Soviel jedoch ist unverkennbar, daß

---

[1] S. o. S. 90. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 193 Anm. 2.

[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 193.

[4] Kern, RE 4, 2732; Relig. d. Griech. 1, 163; H. Usener, Strena Helbigiana 319; Adler, RE 11, 378.

[5] P. Marconi, Agrigento 174 führt eine Darstellung der Demeter in der Maske auf, und vergleicht sie mit (m. W. bisher unpublizierten) Darstellungen der Demeter Kidaria aus Lindos (ein ähnliches Stück aus Megara Hyblaea Mon. Linc. 1, tav. IX 15). Da trägt die Göttin ein solches *στρόφιον*, sodaß wir uns danach für die zweite Alternative zu entscheiden hätten. Vergl. auch Netoliczka RE 11, 378 f. — Sehr bemerkenswert ist eine Tonmaske aus der

Demeter, wie Dionysos, unter dem Bilde einer Maske dargestellt und verehrt wurde.

Zwei andere Nachrichten lassen sich noch hinzufügen. In einer Inschrift aus Aigai [1] wird über sechs silberne Masken berichtet, die von drei Mädchen der Demeter (die hier Domater heißt), der Kore und den mit ihnen zusammen im Tempel verehrten Göttern gestiftet sind. Und wenn von dem *Νυμφών* des Heiligtumes von Phleius bei Sikyon gesagt wird, dort seien *ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρας τὰ πρόσωπα φαίνοντα* aufgestellt gewesen (Paus. 2, 11, 3), so hat man, wie uns scheint, mit Recht vermutet, daß es sich auch da um Masken gehandelt habe.[2]

Also bereits hier scheint sich zu ergeben, daß die römische Ceres ursprünglich keine Andere als Demeter gewesen ist. Deutlicher wird dies noch hervortreten, wenn wir nunmehr einen Geltungsbereich der Ceres ins Auge fassen, den die bisherige Forschung beiseite zu schieben bemüht war — die Beziehung zu den Toten. Wie wenig hier die Auffassung Wissowas zutrifft, nach der sich in dieser Funktion nur eine nachträgliche Angleichung an die Demeter ausdrückt, ist neuerdings mit Nachdruck betont worden.[3] In der Tat sind die Zeugnisse, die uns zur Verfügung stehen, ganz unzweideutig und lassen mit voller Deutlichkeit erkennen, daß es sich um eine ursprüngliche Eigenschaft der Ceres handelt.

Bleiben wir zunächst noch bei den *feriae sementivae* und dem für sie bezeugten Ritus des Schaukelns der *oscilla*. Wir haben in einem früheren Abschnitte gesehen, daß dieser Ritus, wo immer er vorkommt, mit dem Totenkult in Verbindung steht. Auch in unserem Falle müssen wir dies annehmen, und zwar um so mehr, als die von uns herangezogene Darstellung der Demeter Kidaria in der Maske mit der gleichen Vorstellung verbunden ist. Der Priester, der diese Maske trägt, schlägt

---

Nekropole von Samos, die der zuvor genannten Darstellung in allem Wesentlichen gleicht (J. Boehlau, Aus jonischen und italischen Nekropolen, Taf. XIII 7; S. 159). Sie ist zum Aufhängen eingerichtet, also ein regelrechtes *oscillum*. Es scheint, als besäßen wir hier einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Demeter *Κιδαρία* und den ihr aufgehängten Masken.

[1] R. Böhn - C. Schuchhardt, Altert. v. Aigai 42.

[2] Kern, RE 4, 2729.

[3] E. Stolte, Glotta 17, 112.

auf den Boden, um die Unterirdischen aufzuwecken.[1] Also wäre nicht nur Tellus (wie wir das auch sonst wissen)[2] hier mit den Toten verbunden, sondern auch Ceres, der zusammen mit jener die *feriae sementivae* gefeiert wurden.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weiter gehen. Bei der Besprechung der *oscilla* hatten wir gesehen, daß sie Abbilder des Totengottes Dionysos und seines Schwarmes waren. Entsprechend müßten wir in unserem Falle fordern, daß es sich um Masken der Ceres-Demeter und der chthonischen Mächte, deren Herrin sie ist, handelt. Streng beweisen können wir das nicht mehr, wenn auch die Canosavasen[3] uns das Abbild ähnlicher Masken zeigen. Aber auf Ceres-Demeter als Herrin der Toten, die in Athen nach ihr *δημήτρειοι* heißen, werden wir unten bei Besprechung der *manes Cereales* auf der Inschrift von Agnone noch stoßen.

Einen zweiten Ausgangspunkt gibt uns das Opfer der *porca praecidanea*, das wiederum an Ceres und Tellus gemeinsam gerichtet war. Es wurde vor Beginn der Ernte dargebracht und galt als Sühnung für eine etwaige Verletzung des *ius manium*[4], scheint also zu zeigen, daß die schöpferische Funktion der Ceres mit ihrer Beziehung zu den Toten verbunden war. Wissowa hat freilich eingewandt, daß bei Cato (de agr. 134) nur noch die Beziehung zu der Ernte vorhanden sei; da zugleich die Ceres allein angerufen werde, so sei deutlich, daß ihr das Bittopfer für die Ernte gegolten habe, der Tellus aber das Totenopfer. Wir müssen jedoch bedenken, daß Cato vorzüglich die praktischen Interessen des Landbaues im Auge hat, und so braucht man aus seiner Angabe nicht notwendig zu schließen, daß das Sühnopfer für etwaige Verletzung des *ius manium* zu seiner Zeit in Wegfall gekommen sei oder gar, daß Ceres von Anfang an nur das Ernteopfer gegolten habe. Vielmehr sagt Varro (bei Non. p. 163 M.) ganz ausdrücklich: *quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia non pura est* — nennt also beide Gottheiten nebeneinander. Ja, Gellius (4, 6, 7) spricht davon, daß vor Beginn der Ernte

[1] E. Rohde, Psyche 1, 119, Anm. 4. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194.

[3] A. Mayer, Apulien 302; Arch. Ztg. 1857, 58f. Vielleicht gehört auch das neugefundene Stück aus Lavello mit der Darstellung einer Prothesis (E. Boehringer, Arch. Anz. 1929, 133f., fig. 35—36; vergl. S. 135) hierher.

[4] G. Wissowa, RuKdR[2] 193; RML 5, 331f.

allein der Ceres das Opfer dargebracht worden sei, *si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverunt;* desgleichen auch Paul. Fest. p. 223 M. Das zeigt unzweideutig, daß wir Ceres von dem Totenkult nicht trennen können und daß, wenn sie bei Cato allein als Empfängerin des Opfers genannt wird, sie für beide Gottheiten zusammen steht, wie dies unzweifelhaft auch für das Zeugnis des Gellius und Paulus zu gelten hat.

Wir wollen hier noch nicht die Frage aufwerfen, ob, wenn Ceres zugleich die Tellus vertreten kann, nicht eine weitgehende Identität beider Gottheiten anzunehmen sei; die Frage wird uns weiter unten noch zu beschäftigen haben. Zuvor muß eine andere Überlieferung besprochen werden, die gleichfalls die Verbindung der Ceres mit den Toten bezeugt. Wir meinen die Tatsache, daß der *mundus*, die Opferstätte für die *di inferi* und der Ort der „Verbindung zwischen Oberwelt und Unterwelt“[1], nach der Ceres bezeichnet werden kann (*mundus Cereris:* Fest. p. 142 M.). Gegenüber Zweifeln, die auch hier laut geworden sind, ist daran zu erinnern, daß bereits die Existenz eines *sacerdos Cerialis mundalis* (CIL 10, 3926) genügen würde, um sie zu widerlegen.[2] Daneben müssen wir in diesem Zusammenhang noch eine andere römische Gottheit heranziehen, die Panda Cela.

In der Inschrift von Agnone begegnet innerhalb eines Kreises von Gottheiten, die der Ceres nahestehen, der Name *patanaí piístíaí* (Dat. Sing.). Von ihm hat man schon längst gesehen, daß sein erster Bestandteil mit der römischen Panda, der Patella oder Patellana, der umbrischen Padella zusammenhängt.[3] Damit gelangen wir erneut in die unmittelbare Nähe der Ceres. Denn

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 234; P. Ducati, Etruria antica 1, 198.

[2] [Anderes noch bei St. Weinstock, Röm. Mitt. 45, 114f.; 122. Korr. N.]

[3] Th. Mommsen, Unterital. Dial. 135; F. Bücheler, Lex. Ital. XX; Umbrica 183; R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 1, 248; 265f.; 394f.; 2, 30; 260; F. Muller, Altital. Wörterb. 323. — Bemerkenswert ist der Beiname. Hier ist allgemein üblich, trotz entgegenstehender sprachlicher Schwierigkeiten, die Anknüpfung an griech. *πίστιος*; vergl. R. Planta, l. c. 1, 103; 169; 2, 9; 208. C. D. Buck, Osc.-Umbr. Grammar 20. Anders Bücheler, Lexic. Ital. XX[a], doch vergl. R. Planta, l. c. 1, 537. Wir beschränken uns auf den Vorschlag einer zweiten Möglichkeit, nämlich das Beiwort der Göttin an das uns erhaltene Gentile *Pistius* anzuknüpfen. Dann besäßen wir in der Panda Pistia eine Gentilgottheit der *Pistii.* Ihr Name gehört zusammen mit *Piso*, den die Römer öfters mit I longa und die Griechen als *Πείσων* wiedergeben (W. Schulze, ZGLEN 210). Dadurch würde sich die Vokalisierung des oskischen Wortes erklären.

für die Patellana wird dies durch das Zeugnis des Varro nahegelegt (August., De civ. Dei 4, 8: [*praefecerunt ergo*] ... *cum folliculi patescunt, ut spica exeat, deam Patellanam*); er und Aelius Stilo (Non. p. 44 M.) haben dann die Panda geradezu als identisch mit der Ceres erklärt. Also wird es sich — dies ist zunächst deutlich — um eine alte Indigitation dieser Göttin handeln.[1]

Das bestätigt sich, wenn wir einen besonderen Gesichtspunkt ins Auge fassen. Der Name der Panda braucht ja keineswegs aktivisch als die „Öffnende“ (*ea quae pandit*) gedeutet zu werden, sondern man könnte ihn mit dem gleichen Recht auch medial übersetzen, als die „Sich-Öffnende“ (*ea quae panditur*). Als eine Gottheit, die sich öffnet, ist sie aber ein Abbild des *mundus*, dessen Offenstehen (*patere*) an bestimmten Tagen der Kalender notierte (Fest. p. 142; 154 M.; Macrob., sat. 1, 16, 17 f.). Aber noch weiter kann man hierin gehen. Die Öffnung des *mundus* bedeutet eine Verbindung der Unterwelt und ihrer Geheimnisse mit der Oberwelt sowie dem Tage. Es handelt sich um ein Offenbarwerden dessen, was sonst verborgen ist, oder um es mit den Worten des Festus (p. 157 M.) zu sagen: *quos dies etiam religiosos iudicaverunt ea de causa, quod quo tempore ea, quae occultae et abditae religionis deorum Manium essent, veluti in lucem quandam adducerentur et patefierent, nihil eo tempore in republica geri voluerunt.*[2] So liegt es nahe, Büchelers Konjektur zu Varro, Men. fr. 506 B anzunehmen, wonach die Panda als zweiten Namen den der Cela besessen hätte:

te Anna ac Peranna, Panda Cela, te (*te Lato:* codd.) *Pales.*

Die Göttin Panda Cela wäre dann erst ein rechtes Abbild des *mundus*, der seine Geheimnisse ja nur an bestimmten Tagen offenbart, sie sonst aber vor dem Lichte und den Augen der Menschen verschlossen hält, sie „verhehlt“ (*celat*).

Aber die Panda Cela ist nicht allein ein Abbild des *mundus*, sondern wie dieser selbst ein solches der Erde überhaupt. Wissowa hat es als Erster ausgesprochen, daß unsere Göttin ebenso wie die Genita Mana eine Indigitation der Tellus darstellen müsse. In beiden Namen spreche sich deren Doppelnatur

---

[1] G. Wissowa, RuKdR² 195 Anm. 2.

[2] Es ist bezeichnend, daß Vergil da, wo er sich anschickt, die Geheimnisse des Hades zu enthüllen, den gleichen Ausdruck verwendet:

Sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro
P a n d e r e res alta terra et caligine mersas (Aen. 6, 266 f.).

als Allgebärerin und als Bergerin alles Abgestorbenen aus.[1] Die gleiche Vorstellung kehrt auch im Griechischen wieder. In einem Fragment des Euripides, um nur ein Beispiel anzuführen, heißt es:

ἣ δ' ὑγροβόλους σταγόνας νοτίας
παραδεξαμένη τίκτει θνητούς,
τίκτει βοτάνην φῦλά τε θηρῶν·
ἔνθεν οὐκ ἀδίκως
μήτηρ πάντων νενόμισται.
χωρεῖ δ' ὀπίσω
τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαῖαν κτλ.

(fr. 839 N.[2]; Nachbildungen bei Pacuv., trag. fr. 87 Ribb.; Lucr. 2, 991f.; vergl. auch Vitruv. 8 praef. 1). Aber auch die Vorstellung von dem Sich-Öffnen und -Schließen der Erde begegnet auf griechischer Seite, wofür im allgemeinen auf die Darlegungen L. Maltens[2] verwiesen sei. Nur ein Sonderfall möge angeführt werden, weil er sich dem *mundus* als Kommunikation zwischen Ober- und Unterwelt geradezu an die Seite stellen läßt. An zahlreichen Stellen Griechenlands, besonders in Arkadien und der Argolis[3], zeigte man einen Eingang in die Unterwelt, der oft mit dem Kult der Demeter und daneben mit der Sage von dem Raube der Kore verknüpft war. Wenn es nun in dem homerischen Demeterhymnus (v. 16f.) bei dem Erscheinen des Unterweltsgottes heißt:

16. *χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια*
Νύσιον ἂμ πεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων

— so scheint in diesen beiden Versen die gleiche Vorstellung wiederzukehren, die dem Kulte des *mundus* und dem der Panda Cela gemeinsam ist: Auf der einen Seite das Sich-Öffnen der Erde, auf der anderen der Name des *Μύσιον πεδίον* — denn so hat man nach Maltens[4] Vorschlag zu schreiben — d. h. der „Erde, die sich hinter dem Räuber schließt".[5]

Wir könnten nun erneut die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn Panda Cela als Indigitation sowohl der Ceres wie der

---

[1] RML 5, 331. [2] Arch. f. Religionswiss. 12, 294f.; vergl. auch U. v. Wilamowitz, Griech. Tragödien 2, 223. [3] L. Malten, l. c. 285f.; bes. 300f. [4] l. c. 302.

[5] [Über eine Verbindung auch des *mundus* mit dem Raub der Kore vergl. St. Weinstock, l. c. 114 Anm. 1. Korr. Not.]

Tellus angesprochen werden muß, mit einer weitgehenden Identität beider Gottheiten gerechnet werden darf. Wir wollen die Antwort wiederum zurückstellen und zunächst unsere bisherige Frage weiter verfolgen. Es wird inzwischen deutlich sein, daß in der Polarität des Sich-Öffnens und Sich-Schließens, des Gebärens alles Lebendigen und des Bergens der Toten sich die römische und die griechische Vorstellung von der Erdgöttin aufs Genaueste entsprechen. Wie zum Wesen der Ceres, so gehört es auch zu dem der *Δη-μήτηρ*, der „Mutter Erde", daß sie alles Leben hervorbringt und, wenn seine Zeit vorüber ist, es wieder zu sich nimmt.[1] Auf dem Wege über den *mundus* und die Panda Cela werden wir demnach erneut darauf geführt, daß Ceres niemand Anderes sein kann als jene Göttin, die in Griechenland seit ältesten Zeiten verehrt wurde.

Noch auf einen besonderen Punkt können wir aufmerksam machen. Auch dem Opfer der *porca praecidanea* läßt sich auf griechischer Seite Ähnliches innerhalb des Totenkultes zur Seite stellen.[2] Im Kulte der Demeter begegnet das Schweineopfer in einer Reihe von Fällen. Besonders zu erwähnen ist der Kult von Potniai (Paus. 9, 8, 1): Da wurden der Demeter und Kore, die hier *Πότνιαι* hießen, Schweine in die sogen. *μέγαρα* hinabgestoßen; man glaubte, sie kämen in Dodona wieder zum Vorschein. Einen ähnlichen Brauch kennen wir am vorletzten Tage der Thesmophorien, wo man lebende Ferkel in einen Schlund versenkte, um sie dort umkommen und verwesen zu lassen.[3] Die Übereinstimmung beider Riten ist für uns um so wertvoller, als man in den unterirdischen *μέγαρα* (auch in Athen hießen sie so) die erneute Analogie zu dem *mundus* nicht verkennen wird.

In diesem Zusammenhang wird es von besonderer Bedeutung, daß das Schweineopfer für Ceres sich in die alleralteste Zeit Roms hinaufverfolgen läßt. Wir wissen noch von einem zweiten derartigen Opfer, das diesmal in Gegenwart der Leiche dargebracht wurde — der *porca praesentanea* (Fest. p. 250 M.; vergl.

---

[1] W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 33; E. Rohde, Psyche 1, 191; O. Kern, D. Relig. d. Griech. 1, 35f.

[2] E. Rohde, l. c. 242 Anm.; O. Kern, l. c. 1, 159.

[3] E. Rohde, Kleine Schrift. 2, 355f.; O. Kern, Athen. Mitt. 12, 16; L. Malten, Arch. f. Religionswiss. 12, 440; zuletzt E. Gjerstad, Arch. f. Religionswiss. 27, 230f.; O. Kern, D. griech. Myst. d. klass. Zeit 25.

Mar. Victor. GL 6, 25 K.). Diese Nachricht hat neuerdings, wie es scheint, durch den Ausgrabungsbefund der römischen Forumsnekropole eine unerwartete Bestätigung erhalten.[1] Daß jenes Opfer auch der Tellus oder gar ihr allein gehört hätte, wie man gemeint hat[2], ist durchaus unbewiesen. Im Gegenteil: Die Tatsache, daß sich der Brauch nicht nur in der jüngeren bestattenden Schicht der Nekropole, sondern bereits in der älteren verbrennenden, die allein den Bewohnern des Palatin zugehört, gefunden hat, zwingt zu der Annahme, daß bereits die palatinische Stadt einen Kult der Ceres gekannt hat. Entsprechend wurde der ihr gehörige *mundus* zur Gründung der Stadt in Beziehung gesetzt (Ovid., fast. 4, 821f.; Plut., Rom. 11). Er lag auf der Stelle des späteren Komitium[3], also noch innerhalb der Brandnekropole, die sich ursprünglich bis an die Abhänge des Kapitols erstreckte.[4]

Neben dem Schwein war Demeter noch mit einem zweiten chthonischen Tiere verbunden. Durch Maltens bekannte Untersuchung ist die Pferdegestalt der Demeter und der altgriechischen Erdgottheiten überhaupt deutlich geworden.[5] Da scheint es uns von größter Wichtigkeit, daß auf dem ältesten inschriftlichen Dokument, das die Ceres erwähnt — der aus dem 6. Jahrhundert stammenden Ceresvase von Falerii — die Darstellung eines Pferdes begegnet (CIE 8079 und die zugehörigen Abbildungen).[6] Auf der Leibung des Gefäßes eingeritzt erkennt man (wenn auch nur fragmentarisch erhalten) zwei Flügelrosse, von denen wenigstens noch der Kopf und je ein Flügel deutlich sind. Man denkt an die Darstellungen des geflügelten Totenrosses[7], oder auch solche der Medusa, die gleichfalls ursprünglich eine Form der griechischen Erdgöttin gewesen ist.[8] Da sie als ein geflügeltes weibliches Wesen mit Pferdekopf erscheint, und in Phigalia auch Demeter mit einem Pferdekopf dargestellt war (Paus. 8, 42, 4), so könnte unsere Darstellung vielleicht auch in diesem Sinne ergänzt werden. Jedenfalls wurde die

---

[1] F. v. Duhn, Ital. Gräberkunde 1, 423. [Daneben begegnet die Beigabe von Weizenkörnern (F. v. Duhn, l. c.); darüber zuletzt P. Wolters, Festschrift J. Loeb 111f., bes. 123. Korr. Not.] [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194; RML 5, 535.

[3] Den angeblichen palatinischen *mundus* hat St. Weinstock, l. c. 118f. wohl endgültig beseitigt. [4] F. v. Duhn, l. c. 417.

[5] Arch. Jahrb. 1914, 181f. [6] G. Herbig, Tituli Faler. veter. 22f.

[7] Siehe z. B. L. Malten, l. c. 230f., Abb. 22—23. [8] L. Malten, l. c. 183f.

Ceres in dem faliskischen Kult des 6. Jahrhunderts ganz in der Art der griechischen Göttin vorgestellt.[1]

Als Letzten müssen wir den Gott erwähnen, der als männlicher Genosse neben der Ceres steht, den Cerus. Er wurde — das ist das Einzige, was uns die Überlieferung unmittelbar an die Hand gibt — in dem Liede der Salier als *duonus cerus* (Varro, de l. l. 7, 26) oder als *cerus manus* angerufen, was man als *creator bonus* deutete (Paul. Fest. p. 122 M.). Man wird zunächst an ein altes Götterpaar zu denken haben, ähnlich dem Paare Faunus und Fauna, Cacus und Caca, Liber und Libera, oder, um das nächstliegendste zu erwähnen, ähnlich der Tellus und ihrem Genossen Tellumo (Augustin., De civ. Dei 7, 23).

Einen Schritt weiter, der zugleich zur Demeter herüberführte, ist F. Pfister[2] gegangen. Er erinnert daran, daß in Megara die Göttin mit einer Gestalt verbunden ist, die in ihrem Namen an Cerus erinnert, dem *Κάϱ*. Nach ihm war der Burghügel von Megara genannt; ebenso soll er das dortige Demeterheiligtum gegründet haben (Paus. 1, 39, 5; 40, 6; Steph. Byz. p. 359). Auch daß er als Sohn des „ersten Menschen“ und Feuerbringers Phoroneus erscheint, ist bedeutsam, wenn man die enge Verbindung des ihm nahe verwandten Prometheus mit Demeter in Rechnung stellt.[3]

Bisher hatte man den Namen des Kar mit dem der Karer in Zusammenhang gebracht.[4] Das kann nicht strikt abgewiesen werden, aber daß auf der anderen Seite die Verbindung mit Cerus etwas sehr Sinnfälliges hat und in den Zusammenhang unserer Ergebnisse sich aufs Beste einfügt, wird sich nicht leugnen lassen. Wie Pfister richtig gesehen hat, läßt sich *Κάϱ* wie *Ceres*, *Cerus*, *creare*, *cresccere* zu Wurzel **k̂er-*[5] „wachsen, nähren“ stellen. Wir hätten hier ein von der Tiefstufe gebildetes Wurzelnomen zu erkennen: **k̂r̥-s* 〉 **Κᾰ́ϱ-ς*, was mit Abfall des auslautenden *σ* zu *Κᾰ́ϱ* wurde.[6] Auf italischer Seite läßt sich außerdem der oskische Name des Brotes, *caria*[7], an-

[1] Das Vorstehende war längst geschrieben, als E. Stoltes Bemerkungen Glotta 18, 199f. erschienen. Ich freue mich der Übereinstimmung; seine Vermutungen über das Verhältnis von Demeter und Ceres werden sich in dieser Form freilich nicht mehr aufrecht erhalten lassen.

[2] Reliquienkult im Altertum 1, 11 Anm. 21.

[3] Eitrem, RE 10, 1294. [4] E. Meyer, GdA 2, 59f.; Eitrem, l. c.

[5] Walde-Pokorny, Vergl. Wörterb. 1, 408f.

[6] Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.[4] § 143e, S. 172.

[7] Vergl. F. Bücheler, Kl. Schrift. 2, 283.

schließen, den man nicht von Ceres wird trennen wollen. Auch hier liegt die Tiefstufe der Wurzel vor (*k̂r̥-i̯ā*), wobei die silbische Liquida, wie auch im Lateinischen gelegentlich, sich zu *-ar-* gewandelt hat.[1] Das zugehörige Verbum ist längst in osk. *karenter* ‚*vescuntur*' erkannt.

Damit fällt einiges Licht auf den Namen der Ceres selbst. Seine Verschiedenheit von dem der griechischen Demeter ist ein Moment, das nicht übersehen werden darf. Mag man Ceres als *creatrix*[2] oder, was uns wahrscheinlicher ist, als Göttin des „Wachstums"[3] erklären, wir konnten diese Bildung bisher nur als eine der zahlreichen Anrufungsformen der Erdgöttin, die nicht nur auf griechischer Seite, sondern auch auf italischer begegnen[4], deuten. Nunmehr besteht die weitere und sehr willkommene Möglichkeit, Ceres auch dem Namen nach mit einer Gestalt aus dem Kreise der Demeter in Verbindung zu bringen.

Fassen wir zusammen, so darf es schon jetzt als das Wahrscheinlichste gelten, daß Ceres und Demeter identisch gewesen sind. Das wird eine Bestätigung erhalten, wenn wir jene Erdgottheit, die Wissowa von Ceres hat trennen wollen, die Tellus oder Terra Mater, in unsere Untersuchung miteinbeziehen.

Einige Übereinstimmungen mit Ceres haben wir bereits angemerkt. Darüber hinaus erscheint auch Tellus als Göttin des Saatfeldes, „das den Samen aufnimmt und in seinem Schoße sich entwickeln läßt[5]." Wie Ceres der zweite, so hat ihr der erste Tag der *feriae sementivae* im Januar gegolten. Ihr Hauptfest, die Fordicidia, liegt gleichfalls im Frühjahr, am 15. April, durch einen viertägigen Abstand von den Cerealia getrennt; es wurde begangen durch ein Opfer trächtiger Kühe (*fordae boves*), die der Göttin sowohl auf dem Kapitol durch die Pontifices wie innerhalb der einzelnen Curien dargebracht wurden. Daneben steht die Beziehung zu den Toten. Auch Tellus wurde

---

[1] R. Planta, Grammatik d. osk.-umbr. Dial. 1, 322; vergl. M. Leumann in Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.^{5} 64f., wo die weitere Literatur zitiert ist.

[2] So F. Pfister, l. c. 11, Anm. 21 nach H. Osthoff, Etymolog. Parerga 1, 1f.; 29; F. Muller, Altital. Wörterb. 86.

[3] K. Brugmann, Vergl. Gramm. II 1^{2}, 522, der das ursprüngliche Neutrum *Ceres* mit *Venus* vergleicht, bei dem ein ähnlicher Wandel vorliegt (vergl. auch W. F. Otto, Die Götter Griechenl. 128 *venus* = *χάρις*).

[4] Vergl. dazu insbesondere den Abschnitt über den Kult von Agnone.

[5] G. Wissowa, RuKdR^{2} 192; RML 5, 334.

bei dem Opfer der *porca praecidanea* angerufen und in zahlreichen Zeugnissen erscheint sie zusammen mit den Manen als die Macht, die alles Lebendige hervorbringt und nach dem Tode wieder in ihren Schoß aufnimmt.[1] Ganz entsprechend wird in der Devotionsformel das feindliche Heer *Telluri ac dis manibus* geweiht und Tellus sowohl als auch Juppiter zu Zeugen angerufen, indem man bei der Nennung ihres Namens die Erde mit den Händen berührte, bei dem des Juppiter dagegen sie zum Himmel erhob.[2]

Bei Tellus wie bei Ceres also haben wir die Polarität zwischen Gebären des Lebendigen und Bergung der Toten, die uns auf griechischer Seite in der Gestalt der Demeter entgegengetreten war. Die Übereinstimmung läßt sich nicht verkennen und zwingt uns zu der Folgerung, daß nicht nur Ceres, sondern auch Tellus mit der griechischen Erdmutter identisch gewesen sein muß. Schon von vornherein müssen wir ein solches Ergebnis erwarten: Ist doch Tellus oder Terra Mater nichts Anderes als die Übersetzung des Namens der *Δα-μάτηρ*, „der Mutter Erde“, deren Identität mit der *Γῆ* oft genug noch durchscheint.[3] Aber auch für den besonderen Fall des Opfers trächtiger Tiere wie der *fordae boves* finden wir auf griechischer Seite Parallelen genug.[4] Zumeist handelt es sich dabei um trächtige Schweine, wie dies einmal auch für Tellus gesagt zu werden scheint (Arnob., adv. g. 7, 22); auch der mit Volcanus verbundenen Erdgöttin Maia wurde am 1. Mai das Opfer einer *sus praegnans* dargebracht.[5] Daneben wird der mit Demeter engverbundenen Daeira eine *οἶς κύουσα* geschlachtet[6] und auch die sikyonischen Opfer von *πρόβατα ἐγκύμονα* an die Eumeniden (Paus. 2, 11, 4) lassen sich heranziehen.

Ein weiteres Moment, das in diesem Zusammenhang erwähnt werden muß, ist die Verbindung mit den Quellen oder den Nymphen. Auf ihre Erwähnung in der Inschrift von Agnone (*diúmpaís*[7] *kerríiaís*: Dat. Plur.) waren wir schon früher gestoßen:

---

[1] A. Dieterich, Mutter Erde 75f.; G. Wissowa, RuKdR[2] 194 Anm. 8; RML 5, 336f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 194f.; RML 5, 336.

[3] Ein sehr instruktives Beispiel bei L. Malten, Arch. f. Religionswiss. 12, 299 Anm. [4] O. Gruppe, Griech. Mythol. 1178 Anm. 2.

[5] GGiaR 180f. [6] H. v. Prott, Leges sacrae 26, 11.

[7] Über den italischen Namen der Nymphen vergl. J. Wackernagel, Arch. f. lat. Lex. 15, 218f.

Sie sind mit Ceres engvereint und daß es mit Demeter ebenso steht, haben wir gleichfalls bereits gesehen. Aber auch bei der Tellus oder Terra Mater begegnen sie wieder. In dem Säkularlied des Horaz (29f.) folgen auf die Nennung der Tellus die *aquae salubres*; auch hier war die Erdgöttin mit den Quellen verbunden. Auf dem bekannten Relief der Ara Pacis hat dies seine bildliche Darstellung gefunden: Zu Füßen der Göttin erscheint die Quelle in Gestalt einer Amphora, der das Wasser entströmt.

Es ist bekannt, daß zwischen Quelle und Roß eine enge Verbindung besteht, daß sie geradezu als identische mythische Vorstellungen erscheinen.[1] Wir haben das für Rom an der Verbindung der Quellnymphe Juturna mit den Dioskuren, den *λευκὼ πώλω τοῦ Διός*, aufzeigen können.[2] Das geht freilich auf Griechisches zurück, aber im altrömischen Kult begegnet die gleiche Vorstellung, wenn das Roßopfer an Mars, der *Equus October* am 15. des Monates, in nur eintägigem Abstand auf das Fest des Quellgottes, die Fontinalia, folgt. Dementsprechend liegt das eine der beiden ältesten Heiligtümer des Fons außerhalb der Porta Fontinalis[3] auf dem *campus Martius*, der nach dem Gotte heißt. Aber noch eine andere Verbindung des Oktoberrosses läßt sich beobachten — nicht nur mit den Quellen, sondern mit dei Erdmutter selbst. Das Blut dieses Rosses wurde teils auf den Altar der Regia geträufelt, teils im *penus Vestae* aufbewahrt.[4] An den Parilia wurde es zusammen mit der Asche der an den Fordicidia aus den *fordae boves* herausgeschnittenen und verbrannten Kälbern an das Volk verteilt.[5] Da treten uns also das Roß des Mars und der Tellus, der das Opfer der Fordicidia galt, in enger Verbundenheit entgegen. Daß dies von besonderer Bedeutung ist, zeigt die Tatsache, daß auch Anna Perenna, in der wir gleichfalls eine Indigitation der Ceres-Demeter erkannt hatten, mit den Rossen des Mars in Zusammenhang steht. Ihr Fest fällt auf den 15. März, also einen Tag nach den Equirria; diese aber gelten nicht nur dem Mars, sondern stehen mit dem *Equus October* in einem längst erkannten, zeitlichen und sachlichen Zusammenhang.[6]

---

[1] L. Malten, Arch. Jahrb. 29, 185f.

[2] GGiaR 4f. [3] G. Wissowa, RuKdR² 221.

[4] G. Wissowa, RuKdR² 145. [5] G. Wissowa, RuKdR² 200.

[6] G. Wissowa, RuKdR² 144f.

Tellus ist also zwar nicht mit dem Rosse identisch, aber doch mit ihm verbunden, und das ergibt eine neue Verknüpfung mit der roßgestaltigen Ceres-Demeter.[1] Von hier aus läßt sich noch einen Schritt weiter gehen. Gerade in dieser ihrer Erscheinungsform hat die griechische Erdmutter den Roßgott Poseidon neben sich[2], in dessen Namen diese Verbundenheit ihren Ausdruck gefunden hat. Durch P. Kretschmer[3] ist in dem *Ποτιδᾶς* oder *Ποτειδᾶϝων* der „Herr“ oder „Gatte der *Δᾶ*“, d. h. der *Δᾶ-μάτηρ* oder Mutter Erde, wiedererkannt worden. Die Verbindung gehört zum Ältesten, was sich von der griechischen Religion erkennen läßt. Merkwürdigerweise hat man noch nicht gesehen, daß diese Verbindung und daneben die ursprüngliche appellativische Bedeutung des Gottesnamens auch auf italischem Boden erhalten zu sein scheint.

In der fünften Region des etruskischen Himmelstemplum, das uns durch Martianus Capella überliefert ist, begegnen zunächst die *Coniuges reges* und dann nebeneinander:

Ceres Tellurus Terraeque pater Volcanus et Genius (1, 49).

Die verschiedenen älteren Deutungen dieser schwierigen Stelle hat C. Thulin angeführt und besprochen.[4] Sein eigener Erklärungsversuch, daß hier ein männlicher Gott *Ceres Tellurus* anzunehmen sei[5], ist an anderer Stelle widerlegt worden.[6] Aber auch den dort gemachten Vorschlag, Tellurus als eigene, mit dem römischen Tellumo identische Gottheit zu verstehen, vermag ich heute nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Am Anfang der Region stehen die *Coniuges reges*, also ein Götterpaar — Juppiter und Juno, wenn eine Glosse im Cod. Bern.[7] recht hat. Dann liegt es nahe, auch mit der Erdgöttin Ceres einen männlichen Genossen als *coniunx* zu verbinden. Wenn Ceres die Erdmutter ist, so muß ihr — ganz allgemein —

---

[1] Der Versuchung, hier das Roß Arion, das der Verbindung des Poseidon Hippios mit der Demeter-Erinys entstammte, anzuknüpfen und es entsprechend dem Namen des Ares (P. Kretschmer, Glotta 11, 195f.) als das „Fluchroß“ zu deuten (doch vergl. U. v. Wilamowitz, Griech. Tragöd. 2, 226 Anm. 2; W. Schulze, Quaest. ep. 305; 528; P. Kretschmer, Kuhns Zeitschr. 29, 164), widerstehe ich, da mir bekannt ist, daß der Gegenstand von anderer Seite behandelt werden wird.

[2] L. Malten, Archaeol. Jahrb. 29, 181 f., wo die ältere Litteratur angeführt ist.

[3] Glotta 1, 27 f. [4] D. Gött. d. Mart. Cap. 3 Anm. 11—12.

[5] l. c. 46 f. [6] GGiaR 181 f.

[7] C. Thulin, D. Gött. d. Mart. Cap. 3 Anm. 10.

ein „Gott der Erde“ zur Seite gestanden haben. Damit werden wir dazu gedrängt, *Tellurus Terraeque pater* als einen einheitlichen Begriff zu verstehen. Der lateinische Übersetzer hat den etruskischen Ausdruck, der ihm vorlag und der den männlichen Genossen der weiblichen Erdgottheit bezeichnet haben muß, in doppelter Form wiedergegeben. Und zwar zog er aus dem römischen Pantheon diejenigen Namen der Erdmutter heran, aus denen er die appellativische Bedeutung „Erde“ heraushören konnte: Tellus und Terra Mater. Dabei ist er so verfahren, daß er nach dem Vorbild von *Reatinus pater*, *Soranus pater* u. A. m. die Beziehung des Gottes zur Erde einmal adjektivisch als *Tellurus pater*[1] und dann durch den Genetiv als *Terrae pater* ausdrückte.

Wer war nun dieser Gott der Erde? Es bestehen nur die beiden Möglichkeiten, daß er entweder lediglich als solcher bezeichnet, demnach ohne Individualnamen war oder aber, daß er mit dem unmittelbar darauf genannten Volcanus gleichgesetzt werden muß. Entscheidend ist, ob dieser (wie wir dies verlangen müssen) nicht nur als Gott der Erde, sondern auch als Gemahl der Ceres verstanden werden kann. Daß Volcanus an sich mit der Erde in Verbindung gestanden hat, daran besteht kein Zweifel.[2] Nur erscheint als seine Kultgenossin oder Gemahlin nicht Ceres, sondern Maia, deren Name zwar gleichfalls auf die Erde weist[3], die aber darum nicht ohne Weiteres mit Ceres identisch sein muß. Also bleibt nur die erste Möglichkeit, daß hier ein an sich namenloser „Gott der Erde“ gemeint war. Das kann aber kein Anderer als der „Herr“ oder „Gatte der Erde“ Poseidon gewesen sein. Beide stellen den männlichen Genossen der Erde dar, und wie neben jenem Demeter als Gattin steht, so hier neben dem „Gott der Erde“ ihr italisches Gegenbild, die Ceres.

Als die Etrusker den griechischen Gott übernahmen, haben sie also (so müssen wir annehmen) die appellativische Bedeutung seines Namens noch herausgehört. Gleichgültig, ob dies noch in ihrer kleinasiatisch-ägäischen Heimat oder erst auf italischem Boden geschehen ist — jedenfalls muß der Zeitpunkt,

---

[1] *Tellurus* ist regelmäßige adjektivische Ableitung von *Tellus*, vergl. C. Thulin, l. c. 3 Anm. 11; 47 Anm. 1. [2] GGiaR 180f.

[3] GGiaR 181 und die dort zitierte Literatur.

in dem die Übernahme erfolgte, sehr hoch hinaufreichen. Denn schon für Homer ist Poseidon im Wesentlichen der Gott des Meeres; damals also verstand man die alte Bedeutung des Namens bereits nicht mehr.

Noch ein zweites Moment ist von Gewicht. Wenn der Gott Poseidon ursprünglich keinen eigenen Namen trägt, sondern nach seiner Gattin, der Erde, genannt ist, so hat man darin mit Recht eine Unterordnung des Männlichen unter das Weibliche überhaupt sehen wollen.[1] Das ist nicht nur für die vorhomerische Religion bezeichnend[2], sondern auf der anderen Seite auch für die Etrusker. Wir können hier freilich nicht auf die Frage nach dem etruskischen Matriarchat und nach der Bedeutung der etruskischen Frau eingehen.[3] Aber es wird schwerlich ein Zufall sein, daß die Etrusker gerade den Namen unter den Bezeichnungen des Gottes der Erdtiefe rezipiert haben, der die herrschende Rolle des weiblichen gegenüber dem männlichen Prinzip zum Ausdruck brachte. Man fühlt sich geradezu an gewisse etruskische Analoga aus der menschlichen Sphäre erinnert. Wenn S. P. Cortsen[4] jüngst eine Inschrift[5] wie *a. caini. strume: manϑ: apa* als „A. Caine Strume, der Mann der Manth(uatnei)“ gedeutet hat, so haben wir darin eine Bezeichnung des Mannes als Gatten einer bestimmten Frau, die dem, was wir in der göttlichen Sphäre beobachten konnten, aufs Genaueste entspricht.

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Gegenstand zurück. Unsere letzte Kombination muß erneut zeigen, daß die verschiedenen Erscheinungsformen der italischen Erdmutter mit der Demeter identisch sind. Denn wenn Poseidon als *Tellurus Terraeque pater* bezeichnet werden kann und zugleich als Gemahl der Ceres erscheint, so setzt das voraus, daß diese von Tellus und der Terra Mater im Wesen sich nicht unterschied und alle drei der Demeter gleichstehen. Diese allseitige Identität wird sich von einer weiteren Seite her zeigen, wenn wir uns nunmehr einem ganz anderen Bereiche zuwenden. Wir meinen die Be-

---

[1] W. F. Otto, D. Gött. Griechenl. 33. [2] W. F. Otto, l. c. 27f.

[3] An neueren Äußerungen vergl. Körte, RE 6, 754f.; F. Weege, Etrusk. Malerei 59f.; P. Ducati, Etruria antica 1, 43; E. Kornemann, D. Stellung d. Frau i. d. vorgriech. Mittelmeerkultur 34f.; H. Mühlestein, D. Kunst d. Etrusk. 1, 21; 70f. (und sonst). [4] Glotta 18, 184f.

[5] O. A. Danielsson, Etrusk. Inschr. i. handschr. Überl. 70.

ziehung zu den großen gegebenen Ordnungen des Lebens, vor Allem zur Ehe.

Für Demeter bedarf es hier nur eines Hinweises. Daß die Tellus bei der Hochzeit angerufen und daß ihr von den Neuvermählten geopfert wurde, ist gut bezeugt (Verg., Aen. 4, 166 und Servius Dan. z. St.).[1] Wenn man die gleiche Beziehung für die Ceres bisher geleugnet hat, so ist dies nur aus dem Vorurteil zu erklären, daß sie ursprünglich allein eine Göttin des pflanzlichen Wachstumes gewesen sein müsse. Umgekehrt wird man jetzt geradezu fordern, daß bei der sonstigen Übereinstimmung zwischen Ceres und Tellus beide Gottheiten auch in diesem weiteren Punkte übereingestimmt haben.

Da ist zunächst anzuführen, daß nach dem Zeugnis des Paul. Fest. p. 87 M. bei der Hochzeit der Göttin zu Ehren eine Fackel voraufgetragen wurde. Von da aus ergibt sich der Übergang zu der Nachricht des Servius, daß Ceres nicht nur die Göttin der Eheschließung, sondern auch der Ehescheidung gewesen sei (Aen. 3, 139; 4, 58). Man hat diese Nachricht mit der Begründung angezweifelt, daß bei dem späteren, *graeco ritu* gefeierten Kult die Cerespriesterinnen sich für die Dauer ihrer Funktion von den Männern trennen mußten; daraus sei dann „durch Verallgemeinerung" Ceres zur Göttin der Ehescheidung geworden.[2] Auf die mancherlei Unwahrscheinlichkeiten und Schwierigkeiten einer solchen Auffassung brauchen wir hier nicht einzugehen, denn wir besitzen für die Ursprünglichkeit gerade dieser Seite ein unzweideutiges Zeugnis. Es gab ein angeblich bereits auf Romulus zurückgehendes Gesetz, nach dem bei leichtsinniger Scheidung der Ehe durch den Mann die Hälfte des Vermögens der Frau, die andere der Ceres zufiel (Plut., Rom. 22). Der frühere, inzwischen von ihm selbst aufgegebene Versuch Wissowas[3], diese Nachricht, die man mit einiger Sicher-

---

[1] A. Dieterich, l. c. 11; G. Wissowa, RuKdR[2] 194; RML 5, 337 f. Dort auch die recht wahrscheinliche Vermutung, daß das sogen. Gesetz des Numa, wonach die Witwe, die sich vor Ablauf der Trauerfrist wieder verheiratete, eine trächtige Kuh (*βοῦν ἐγκύμονα = fordem bovem*) opfern mußte (Plut., Num. 12), der Tellus gegolten habe.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 301 Anm. 9.

[3] RE 3, 1975; vergl. RuKdK[2] 194 Anm. 5. Dieses Gesetz sollte einem anderen nachgebildet sein, wonach die *familia* derer, die sich an den plebeischen Beamten vergriffen, zugunsten der Göttin verkauft wurde (Liv. 3, 55, 7).

heit auf die altrömische Ceres wird beziehen dürfen, als wertlos zu erweisen, ist so wenig stichhaltig wie ein neuerer, wonach die bei Plutarch genannte Demeter mit der Tellus identisch gewesen sei.[1] Denn erst späte Autoren wie Zosimos (2, 5) und Johannes Lydus (de mens. 4, 72) haben diese Gleichsetzung vollzogen; der letztere übrigens an einer zweiten Stelle in der Form, daß er ausdrücklich hinzufügt, das Opfer habe *Δήμητρι οἷον τῇ Γῇ* gegolten (de mens. 3, 9). In älterer Zeit dagegen ist die Wiedergabe von Tellus durch *Γῆ* ausschließliche Regel — *ὁ νεὼς τῆς Γῆς* Dion. Hal. 8, 79, 3 = *aedes Telluris*[2]; *τὸ τῆς Γῆς ἱερόν* Appian., b. c. 2, 126; vergl. Cass. Dio 44, 22, 3; Diod. 37, 11, 1 — so daß in unserem Falle nur Ceres gemeint sein kann.[3]

Damit hätte sich von allen Seiten her die Identität von Ceres, Tellus und Demeter bestätigt. Zum Schlusse mag noch eine Folgerung besprochen werden, die sich aus dieser Identität, wie uns scheint, mit Notwendigkeit ergibt.

Wir gehen aus von dem Terminus *cerritus*: Non. p. 44 M. *cerriti et larvati male sani et aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati* oder Gloss. 5, 560 *cerriti larvati, qui aut Cerere aut larva incursentur.*[4] Zeigt schon der Bedeutungszusammenhang mit griech. *νυμφόληπτος* und dem danach gebildeten *lymphatus*, daß es sich auch bei der Ceres um eine chthonische Gottheit handeln muß, so erhebt die Gleichsetzung mit *larvatus* diese Auffassung zur Evidenz. Die Ceres gehört hier also in die gleiche Sphäre, in die auch die *larvae* — gespenstische, unterirdische Unholde[5] — gehören: in das Reich des Hades, zu den Toten.

---

[1] G. Wissowa, RML 5, 338.

[2] Hier zudem von Demeter (= Ceres) im folgenden Satz deutlich geschieden.

[3] Th. Mommsen, Strafrecht 689 Anm. 4; 1005 Anm. 5 hat das Alter dieses Gesetzes bestritten. Immerhin darf darauf hingewiesen werden, daß die Tatsache, daß beim Verkauf der Frau Weihung des Mannes an die Unterirdischen vorgesehen war (*θύεσθαι χθονίοις θεοῖς* = *sacer esto*; vergl. Dion. Hal. 2, 10, 3 und R. Schlesinger, Zeitschr. f. Rechtsgesch 8, 58f.), auch sonst für die der Königszeit zugeschriebenen Gesetze bezeichnend ist (vergl. Mommsen, l. c. 937). Überhaupt ist die Sakralbuße stets etwas sehr Altes, im römischen wie im griechischen Rechte, und weist auf eine Zeit, wo der Staat es noch nicht wagte, die ihm später obliegenden Funktionen, gestützt allein auf seine obrigkeitliche Macht, durchzuführen. Vergl. K. Latte, Heiliges Recht 48f.

[4] Weitere Zeugnisse im Thesaurus 3, 878.

[5] W. F. Otto, Die Manen 54f.

Wenn unsere Identifikation von Ceres und Demeter zutrifft, so würde aus ihr folgen, daß auch die Nähe der Demeter den Wahnsinn gebracht habe. In der Tat finden wir in den Glossen (2, 269, 31) *cererosus* mit *Δημητριόληπτος* erklärt. Man hat, wenn man von Mannhardt[1] absieht, dieser Glosse bisher allzuwenig Beachtung geschenkt. Durch unser Hauptergebnis wird nunmehr auch sie in den rechten Zusammenhang gerückt. Umsomehr, als wir auf griechischer Seite nicht nur die Nymphen, sondern, wie es scheint, auch die Totengespenster als Bringer des Wahnsinnes finden.[2] Demeter würde sich in diesem Kreise aufs Beste einfügen; sie wäre, „wie jede Erdgottheit, gebend und nehmend, gnädig und zürnend" zugleich gewesen.[3] Dabei sei an die Sage von der arkadischen Demeter erinnert (Paus. 8, 25, 2f.). Als sie in Stutengestalt von dem gleichfalls roßgestaltigen Poseidon besprungen war, zürnt sie, nimmt aber dann ein reinigendes Bad im Flusse Ladon. Oder anders ausgedrückt: Aus der grollenden Demeter Erinys — so genannt, *ὅτι τῷ θυμῷ χρῆσθαι καλοῦσιν ἐρινύειν οἱ Ἀρκάδες* — wird sie zur Lusia. Diese grollende Demeter zur Bestätigung unserer Auffassung heranzuziehen sind wir umsomehr berechtigt, als die gleiche Göttin auch in Italien verehrt wurde. Büchelers[4] Scharfsinn hat sie in der oskischen Verfluchungstafel von Capua (Planta 128; Conway 130) wiedererkannt. Dort erscheint (Zeile 3) eine Gottheit *Keri ar[entikei]* und (12) *Keri aret[ikei]*, was er mit der Hesychnotiz *Ἀράντισιν· Ἐρινύσι Μακεδόνες* zusammengestellt hat. Auch von ihrer höllischen Schar (*legin[um suvam]* Zeile 1ff. = ‚*legionem suam*') scheint die Rede zu sein[5]; auf griechische Parallelen hat K. Latte[6] aufmerksam gemacht.

Mit alledem findet ein früheres Ergebnis nunmehr seine Bestätigung und Ergänzung: das Aufhängen und Schaukeln der *oscilla* bei den *feriae sementivae*. Dieser Ritus begegnete bisher bei den Gottheiten, die als Herren der nächtlich schwärmenden Seelen und zugleich als Sender des Wahnsinnes erscheinen — Dionysos, Hekate und ihr Kreis. Hier fügt sich Ceres-Demeter

---

[1] Mythol. Forsch. 237f.

[2] E. Rohde, D. griech. Roman 415 Anm. 1; Psyche 2, 76 Anm. 1.

[3] L. Malten, Arch. Jahrb. 1914, 184. [4] Kleine Schriften 2, 254f.

[5] Vergl. R. v. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 626; anders Bücheler, l. c. 256.

[6] Heiliges Recht 80 Anm. 52; Arch. f. Religionswiss. 24, 248f.

aufs Beste ein. Und wenn wir zuvor auf die Nachricht verwiesen hatten, wonach der Ritus der *oscilla* von den Oskern gekommen sei, so scheint sich jetzt auch dafür eine Bestätigung zu ergeben. Denn wenn die Vorstellung von Ceres als der Bewirkerin des Wahnsinnes und jener Ritus zusammengehören, so kann es kein Zufall sein, daß auch das Wort *cerritus* auf das Oskische zurückgeht. Denn im Gegensatz zu dem parallel gebildeten *cererosus* wird es wohl nicht von dem römischen Namen der Göttin, sondern nur von dem oskischen **Kerrēs* (Stamm **Kerrē-*, vergl. *Kerrí* Dat. Sg. und *kerríiú-*[1]) abgeleitet sein — ähnlich, wie wir dies auch für das Gentiliz *Cerrinius* annehmen müssen.[2]

Der von manchen Forschern unternommene Versuch, *cerritus* an *Cerus* anzuschließen[3], ist demgegenüber sachlich Alles eher als wahrscheinlich; er widerspricht auch den antiken Zeugnissen, die das Wort einhellig mit Ceres, nicht mit Cerus zusammenbringen.[4] Weiter ist die bei dieser Kombination gemachte, stillschweigende Voraussetzung, daß *Cerus* eigentlich **Cerrus* gelautet habe[5], eine bloße Möglichkeit und, wenn unsere Verbindung mit *Κάρ* das Richtige getroffen hat, nicht einmal eine wahrscheinliche. Auf der anderen Seite finden wir das Gentiliz *Cerrinius* gerade dort, wo das Oskische zu Hause war: in Apulien, bei den Hirpinern, in Samnium und Campanien, besonders in Pompeii.[6] Das scheint entschieden für unsere Auffassung zu sprechen.

Zum Schlusse noch eine kurze Bemerkung über den Weg, auf dem der Kult der Ceres-Demeter nach Rom gekommen ist. Ein Entscheid ist hier besonders schwierig, wenn nicht unmöglich. Wenn das Ferkelopfer am offenen Grabe, wie es in der ältesten Schicht der Forumsnekropole sich hat beobachten lassen, wirklich bereits zum Kult der Ceres gehört hat, so kommen wir damit auf ein erhebliches Alter; wir sind also zu doppelter Vorsicht verpflichtet. Nur soviel ist sicher, daß auf eine direkte Rezeption des Demeterkultes durch Rom nichts hinweist. Dagegen führt mancherlei auf Vermittlung durch den

[1] R. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 56.
[2] W. Schulze ZGLEN 467.
[3] H. Usener, Götternamen 357; F. Muller, Altital. Wörterb. 86.
[4] Siehe die Stellen im Thesaurus 3, 878.
[5] F. Muller, l. c. 86. [6] W. Schulze ZGLEN 467 f.

oskischen Stamm, ähnlich dem, was wir bei Liber-Dionysos beobachten konnten, vor Allem der gleiche Name und die Tatsache, daß sich auf beiden Seiten die gleichen Indigitationen feststellen lassen (wir werden das im nächsten Abschnitt noch weiter verfolgen); auch die zuletzt gemachten Beobachtungen lassen sich heranziehen. Auf der anderen Seite darf das sehr alte Vorkommen der Göttin in Falerii (6. Jahrhundert) nicht unterschätzt werden; auch muß daran erinnert werden, daß das etruskische Templum das Paar Demeter-Poseidon in seiner ursprünglicher Bedeutung noch kennt.

Über diese beiden Möglichkeiten hinauszukommen, sehen wir keinen Weg; die Beantwortung der Herkunftsfrage wird demnach bis auf Weiteres offenbleiben müssen.

Flora

Die Identität von Ceres, Tellus und Demeter wird eine weitere Stütze in der Untersuchung der verschiedenen Indigitationen finden, die die Erdmutter in der römischen Religion besitzt. Denn auch bei ihnen begegnet uns die Verbindung von Mutter- und Totengottheit, die wir im vorigen Abschnitte beobachten konnten.

Zwei Indigitationen der Ceres, Panda Cela und Anna Perenna, haben wir besprochen. Weiter zu erwähnen wäre die D e a D i a, von der Henzen[1] und ebenso Wissowa[2] behauptet haben, daß sie in unseren Kreis gehöre. Der Name der Göttin sei „ebensowenig ein Eigenname, wie z. B. Bona Dea, sondern nur der Beiname einer Gottheit, deren individuelle Bezeichnung hinter diesem verschwunden ist“; diese Gottheit könne aber kaum jemand Anderes als Tellus oder Ceres gewesen sein.

Eine genauere Prüfung des zweiten Bestandteiles, der auch im Namen des Dius Fidius, der Diana und des Juppiter Dianus[3] wiederkehrt, muß uns eines Anderen belehren. *Dīa* aus **Divia*[4] kann nur die „Strahlende, Leuchtende“ bedeuten; die Beziehung

[1] Acta fratr. Arval. 48. [2] RuKdR² 195; 562; RE 2, 1472.
[3] G. Wissowa, RuKdR² 113 Anm. 3.
[4] F. Solmsen, Stud. z. latein. Lautgesch. 110f.

auf den Himmel (*dīum*) und das himmlische Licht ist also unverkennbar. Das führt bereits von der Ceres weg; dagegen findet es darin seine Entsprechung, daß der Magister der Arvalen, wenn er in Gegenwart der anderen Brüder das bevorstehende Fest ankündigte, unter freien Himmel trat: *manibus l[autis capite] ve[l]ato sub divo*[1] *[contra orient]em* (CIL 6, 32 340); man erinnert sich daran, daß, um bei dem Dius Fidius zu schwören, man gleichfalls unter freien Himmel treten mußte.[2]

Auf der anderen Seite bleiben jedoch gewisse Beziehungen zu den Gottheiten der Erde und des Ackerbaues bestehen. Schon die zentrale Rolle der Dea Dia im Kulte der Arvalen muß auffallen. Weiter erinnert die Tatsache, daß die Brüder nach Beendigung ihres Kultgesanges *deas unguentaverunt et cereos adcendederunt* (sic)[3], daß auch an dem gemeinsamen Mahle zu Ehren der Dea Dia (am dritten Tage) *lampades* angesteckt wurden[4], an eine Reihe ähnlicher Riten im Cereskult. Von dem Anstecken der *unctae taedae* bei den Cerealia berichtet Ovid., fast. 4, 411; weiter wäre an die Fuchshetzen der Cerealia zu erinnern, wo den Tieren brennende Fackeln an den Schwanz gebunden wurden[5], oder an die Lychnapsia des 12. August, die wohl gleichfalls ein Ceresfest gewesen sind.[6] Aber unbedingt beweisend sind diese Übereinstimmungen nicht. Man hat mit Recht an eine Reihe gleicher oder ähnlicher Bräuche erinnert, die bei alten Flurfesten und Umgängen erscheinen.[7] Und dorthin wird man auch den Ritus des Arvalenfestes zu stellen haben, das ja seinerseits auf das ältere Fest der Ambarvalia zurückgeht.[8]

Die Lösung unserer Schwierigkeiten ergibt sich durch eine weitere Beobachtung. Der Beiname der Dea Dia ist deutlich das Femininum zu *Dius.* Aber auch von dem Namen der Diana

---

[1] Sonst *sub divo columine*, vergl. dazu F. Leo, Arch. f. lat. Lexikogr. 10, 273 f. [2] G. Wissowa, RuKdR[2] 131.

[3] Dessau 9522 II v. 35 f.; vergl. G. Wissowa, Hermes 52, 344 f.

[4] W. Henzen, Acta fratr. Arval. 44; CIL 6, 2065 II 47 f.

[5] G. Wissowa, RuKdR[2] 302. Zur Deutung: W. Mannhardt, Mytholog. Forsch. 107 f.; G. Wissowa, l. c. 197; O. Gruppe, Griech. Mythol. 818; Pfister, RE 1 A 951; K. Latte, Arch. f. Relig. 26, 42.

[6] Th. Mommsen, CIL I[2] p. 324; vergl. auch F. v. Duhn, Gnomon 5, 534.

[7] G. Metzmacher, Jahrb. d. Liturgiewiss. 4, 32 f.; weiteres bei H. Usener, Weihnachtsfest[2] 320 f. [8] G. Wissowa, RuKdR[2] 562 Anm. 4.

darf, wie dies an anderer Stelle gezeigt worden ist [1], das Gleiche gelten; auch sie ist die „Leuchtende“ gewesen. Da es nun als ausgemacht angesehen werden kann, daß die Diana zum Monde in Beziehung gestanden und von dem nächtlichen Himmelslicht ihren Namen erhalten hat [2], so könnte auch die Dea Dia eine Mondgöttin gewesen sein. Zu vergleichen wäre die *Πανδῖα,* eine Tochter der Selene oder auch diese selbst: die „Allerleuchtende“ (**Παν-δίϝια*) [3]; weiter die etruskische *Tiv,* die in Rom unter dem König Servius Tullius als Luna einen Tempel auf dem Aventin erhalten hat (Tac., Ann. 15, 41).[4] Unter dieser Voraussetzung würde sich dann auch erklären, was die Dea Dia mit den Arvalen zu tun hat. Catull 34, 17

Tu cursu, dea, menstruo
metiens iter annuum
rustica agricolae bonis
bona frugibus exples

— wird die Göttin dem Monde gleichgesetzt. Er „gliedert den Jahresverlauf durch die Monate und füllt so dem Landmann die Scheuer“. Wilamowitz [5], von dem diese Paraphrase stammt, bemerkt dazu, daß kein Grieche dies dem Monde zugeschrieben hätte, die Verse seien vielmehr „ganz italisch gedacht“. Dazu mag man Horaz, carm. 4, 6, 38 f. vergleichen oder die Stelle Varro, de r. r. 1, 1, 5, wo Luna unter den Gottheiten des Landbaues erscheint.[6] Ebenso werden wir uns dann auch die Funk-

---

[1] GGiaR 95 f.; nachzutragen ist ein Hinweis auf W. Schulze, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 57, 275 n. 25. [2] P. Kretschmer, Glotta 13, 111 f.

[3] Vergl. auch die kretische Pasiphae, deren Beziehung zum Monde L. Malten, Arch. Jahrb. 1928, 124 f. aufgezeigt hat.

[4] So bereits die Vermutung Wissowas, RE 13, 1808. — Von dem Tempel der Luna auf dem Palatin, wo die Göttin den Namen *Noctiluca* führte (G. Wissowa, RuKdR [2] 316), wissen wir das Alter nicht. Da der Name zum ersten Male in einem Fragment des Laevius (fr. 26 Morel) vorkommt, so könnte der Tempel vielleicht erst kurz zuvor erbaut sein, sodaß es sich um einen Kult des *graecus ritus* handelte. [5] Hellenist. Dichtg. 2, 289.

[6] Aus der Verbindung des Mondes mit dem Landbau ließe sich vielleicht auch die auf den ersten Blick befremdliche Tatsache erklären, daß das Opfer *Lunae in Graecost(asi)* am 24. August mit einem Tage zusammenfällt, an dem der *mundus* offenstand (Mommsen, CIL I [2] p. 327; G. Wissowa, RuKdR [2] 316; RE 13, 1809). In ihn sollen bei der Gründung Roms die Erstlinge der Früchte hineingeworfen worden sein (Ovid., fast. 4, 821 f.; vergl. Plut., Rom. 11); also war der *mundus* nicht nur mit den Toten verbunden, sondern zugleich

tion der Mondgöttin Dea Dia vorzustellen haben, wodurch eine Verbindung mit dem Ackerbau von selbst gegeben war.

Die Dea Dia als Indigitation der Ceres muß demnach für unseren Zusammenhang ausscheiden. Von um so größerer Bedeutung ist dagegen eine andere Göttin, deren enges Verhältnis zur Ceres noch nicht genügend erkannt ist, die Flora.

Sie begegnet uns ebenso wie die Ceres selbst nicht nur in Rom, sondern auch bei den Oskern und Sabinern, wo auch der Name ihres Festes, der Floralia, erscheint.[1] Dieser Umstand, verbunden mit der Tatsache, daß das älteste Heiligtum der Göttin auf dem Quirinal — zwischen dem Quirinustempel und dem *Capitolium vetus* — lag, macht die Ansicht Varros (de l. l. 5, 74) recht wahrscheinlich, daß die Flora einstmals mitsamt den Sabinern nach Rom gekommen sei; daß die römischen Monti, lange bevor die Stadt sich zu einem Gemeinwesen zusammengeschlossen hatte, von einem bestattenden, also sabinischen Stamme bewohnt war, darf heute als feststehend gelten.[2]

Unter den Zeugnissen über den Florakult, die aus dem Gebiet der oskisch-sabellischen Stämme uns erhalten sind, ist von besonderer Bedeutung wiederum die Inschrift von Agnone. Die Weihung *fluusaí kerríiaí* erscheint hier an vorletzter Stelle. Schon das Beiwort legt eine Beziehung zur Ceres nahe, die noch dadurch verstärkt wird, daß an dem Feste der Floralia in dem Haine geopfert werden soll (*fiuusasiaís*[3] *az húrtúm sakarater*). Denn eine ähnliche Bestimmung wird sonst für keine der aufgezählten Gottheiten gegeben und weist damit der Flora eine singuläre Stellung zu. Wie man hier zu verstehen hat, zeigt die enge Verbindung mit **Amma Cerealis* und **Perna Cerealis:* Alle drei zusammen stehen vor der abschließenden Weihung an **Evklos* und sind von den vorangehenden Gottheiten durch zwei eingefügte sakrale Bestimmungen geschieden. Wenn es nun richtig ist, was wir früher[4] zu beweisen versuchten, daß **Amma*

auch Opferstätte für die schöpferische Erde (anders St. Weinstock, l. c. 117 f.). Eine Verbindung mit Luna wird man um so mehr annehmen können, als auch das der Graecostasis unmittelbar benachbarte „Grab des Romulus" möglicherweise ein solcher *mundus* gewesen ist (G. Wissowa, RuKdR² 235).

[1] F. Bücheler, Lexic. Ital. IX; G. Wissowa, RuKdR² 198; RE 6, 2747; 2749.

[2] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 458; vergl. L. Deubner, Arch. f. Religionswiss. 23, 303.

[3] Zur Form vergl. G. Herbig, Glotta 5, 252 Anm. 1.

[4] S. a. S. 93 f.

und **Perna* Indigitationen der Ceres selbst sind, so wird man das Gleiche wohl auch für Flora behaupten dürfen.

Damit stimmt überein, was wir von ihrem Wesen und ihrem Kulte aus der römischen Religion wissen. Schon die allgemeine Tatsache, daß sie überall mit dem Blühen der Pflanzen, insbesondere mit dem des Getreides, verbunden erscheint, bringt die Flora in die nächste Nachbarschaft der Ceres. Entsprechend liegt der (jüngere) Tempel der Göttin [1] unmittelbar neben dem der Dreiheit Ceres Liber Libera am Circus Maximus; Tac. Ann. 2, 49 nennt nach Erwähnung dieses Heiligtumes *eodem . . in loco acdem Florae.* Auch ist die Gründung in beiden Fällen aus der gleichen Ursache, wegen einer Mißernte (*propter sterilitatem frugum:* Fast. Praenest. 28. April), erfolgt. Des Weiteren schließen sich die jüngeren, *graeco ritu* gefeierten Floralia in zweitägigem Abstande an eine zusammengehörige Gruppe von Festen, die Parilia des 21., die Vinalia des 23. und die Robigalia des 25. April an, die alle mit der Tätigkeit des Landmannes zusammenhängen und ihrerseits wieder durch zwei gleichartige Feste, die Fordicidia und Cerealia (15. und 19. April), eingeleitet werden; beide gehören der Erdmutter. Daß auch die älteren Floralia, die als *feriae conceptivae* galten und darum keinen Platz in der ältesten Kalenderordnung fanden, ungefähr auf das gleiche Datum wie das spätere Fest fielen, hat man nicht ohne Wahrscheinlichkeit angenommen.[2] Schließlich der Name des Florifertum [3]: Er wurde zwar von Paul. Fest. p. 91 M. damit erklärt, *quod eo die spicae feruntur ad sacrarium ⟨Florae⟩* — richtiger aber wird er mit *fertum*, einer Art Opferkuchen, zusammengebracht.[4] Eben diese *ferta* galten als Gabe der Ceres: Es ist die archaische Inschrift von Falerii (CIE 8079), in der Ceres um Gewährung von *ferctom* angerufen wird.

Fügen wir diesem ersten Ergebnis bereits hier eine Ergänzung hinzu. Wir hatten zuvor für Ceres beobachtet, daß sie zu den Quellen in Verbindung gestanden hat. Bei der Flora findet dies seine Bestätigung. Denn bei dem *lustrum missum* der Arvalbrüder erscheint neben ihr Fons [5], und daß diese Ver-

[1] G. Wissowa, RuKdR² 197; RE 6, 2748.
[2] G. Wissowa, RuKdR² 198; RE 6, 2748.
[3] G. Wissowa, RE 6, 2759 f.
[4] G. Wissowa, RuKdR² 198 Anm. 7.
[5] W. Henzen, Acta fratr. Arval. 146.

bindung nicht zufällig ist, beweist die Tatsache, daß auch Vitruv die Göttin zusammen mit den *fontium nymphae* nennt (1, 2, 5).

Damit erschöpft sich die gegenseitige Beziehung zwischen Ceres und Flora noch keineswegs. Wenn in der zuvor zitierten faliskischen Inschrift der Honig als Gabe der Ceres genannt wird, so findet das auf der Gegenseite gleichfalls seine Entsprechung:

Mella meum munus: volucres ego mella daturus
ad violam et cytisos et thyma cana voco.

— läßt Ovid (fast. 5, 271 f.) auf seine Fragen die Flora antworten (vergl. auch Anth. Lat. 747 R.). Gewiß ist hier der Honig zunächst nur als Gabe der Göttin der Blumen und blühenden Natur, als Gabe der spendenden Erde gefaßt. Darüber hinaus aber galt er von jeher als Gabe an die Unterirdischen und Toten, im griechischen Kulte ebenso wie im römischen.[1] Damit erhält nicht nur die von uns behauptete Beziehung der Ceres zu den Toten eine neue Stütze, sondern zugleich scheint sich auch bei der Flora eine solche Beziehung zu ergeben. Und das bestätigt sich, wenn wir das Fest der Göttin, die Floralia, betrachten.

Es war zuvor deutlich geworden, daß sie zu den Festen der Aussaat im April in Beziehung stehen. Aber die Floralia liegen nicht nur im April, sie reichen bereits in cäsarischer Zeit bis zum 3. Mai, fielen also zu gleichen Teilen in den folgenden Monat (vergl. Ovid., fast. 5, 185 f.). Mit dem gleichen Spielraum sind, soweit sich vermuten läßt, die ursprünglichen Floralia, die ja als *feriae conceptivae* ohnedies auf ein festes Datum nicht festgelegt waren, anzusetzen — also etwa auf Ende April bis Anfang Mai.[2] Damit ist eine neue Beziehung gegeben. Denn der Mai ist der Monat der Totenfeste[3]: In ihn fallen die Lemuria (9., 11. und 13.) und das Agonium (21.), das dem Vediovis galt; daß auch das Tubilustrium (23.) und der später eingeführte Tag des Mercurius (15.) in den gleichen Zusammenhang gehören, hoffen wir an anderer Stelle gezeigt zu haben.[4] Vor allem

---

[1] E. Samter, Familienfeste der Griech. u. Römer 84 f.; H. Usener, Kl. Schriften 4, 403; J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung 5, 312.

[2] G. Wissowa, RuKdR[2] 198; RE 6, 2748.

[3] Vergl. auch A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig. 178 f.

[4] GGiaR 87 f.; 188 f.

aber ist es das Opfer an Bona Dea *sub saxo* und an Maia am 1. Mai, das in unmittelbarem Zusammenhange mit den Floralia steht. Beide Gottheiten gelten als solche der Erde und erscheinen sogar als identisch (Macrob., sat. 1, 12, 21). Ob bei der Bona Dea eine Beziehung zu den Toten bestanden hat, ist fraglich (immerhin wurde sie von Manchen der *χθονία Ἑκάτη* oder der Persephone gleichgesetzt: Macrob., sat. 1, 12, 23f.); sicherer dagegen ist es bei der Maia. Denn wenn bei ihrem Genossen Volcanus die Beziehung zum Totenkulte deutlich ist [1], so darf dies vielleicht auch für sie gelten, zumal sie ja dem gesamten Totenmonat den Namen gegeben [2] hat.

Die Floralia wären also, so scheint es, neben einem Feste für die Herrin der Vegetation und des blühenden Getreides zugleich ein solches für die Toten gewesen? Eine Analogie, die sich sofort einstellt, sind die attischen Anthesterien, die ja gleichfalls eine Totenfeier gewesen sind. Aber auch das Fest der Anna Perenna läßt sich vergleichen, in dem wir wiederum mit einiger Wahrscheinlichkeit eine solche Totenfeier vermuten dürfen.[3] Wie wir von ihm wissen, daß es mit besonderer Ausgelassenheit gefeiert wurde (Ovid., fast. 3, 523f.), so hören wir Ähnliches auch von den Floralia, vor Allem von den dort gefeierten szenischen Spielen (*scaena ioci morem liberioris habet* Ovid., fast. 4, 946; *mater ades florum ludis celebranda iocosis* 5, 183; *nosses iocosae dulce cum sacrum Florae festosque lusus et licentiam volgi* Martial. I praef.; *lascivi Floralia laeta theatri* Auson., de fer. 25). Auch das Weintrinken, das für das Fest der Anna Perenna bezeichnend ist (Ovid., fast. 3, 526; 531f.; vergl. Joh. Lyd., de mens. 4, 49), kehrt bei den Floralia wieder (Ovid., fast. 5, 337f.).

Wichtiger ist noch eine andere Tatsache. Aus der verderbten Stelle Dio 78, 22 erfahren wir wenigstens soviel, daß an den Floralia Geschenke verteilt wurden (*διαδίδοσθαί τινα*). Im Einzelnen wissen wir — zwar nicht aus Rom, sondern aus den Landstädten [4] — daß Erbsen und Bohnen an das Volk gegeben wurden. Zu Horaz' Worten über den Praetor oder Aedil von Canusium (sat. 2, 3, 182):

in cicere atque faba bona tu perdasque lupinis

---

[1] GGiaR 175f.; 189f. [2] W. Schulze, ZGLEN 469f.

[3] W. F. Otto, Wiener Stud. 34, 327 und oben S. 99f.

[4] F. Bücheler, Rhein. Mus. 42, 472.f.

— bemerkt Porphyrio: *antiqui aediles huiusmodi res populo Floralibus spargebant.* Etwas mehr hören wir anläßlich der spottenden Worte des Persius, die sich auf den gleichen Vorgang beziehen:

5, 177 *vigila et cicer ingere large*
rixanti populo, nostra ut Floralia possint
aprici meminisse senes

— wo die Scholien bemerken: *sparge, inquit, populo cicer. hoc enim in ludis Floralibus inter cetera munera iactabatur, quoniam Terrae ludos colebant et omnia semina super populum spargebant, ut Tellus velut suis muneribus placaretur.* Danach waren es nicht nur Bohnen und Erbsen, die unter das Volk verteilt oder richtiger: „ausgestreut“ wurden, sondern alle Arten von Samen. Und zwar wurde dies damit begründet, daß man die Erde [1] mit ihren eigenen Geschenken habe günstig stimmen wollen. Wenn es sich dabei auch um Spenden von Nahrungsmitteln an das ärmere Volk gehandelt hat [2] (in der Tat bemerkt Porphyrio ad sat. 2, 3, 182, wo er die Persiusverse 5, 177 zitiert, zu *rixanti populo: pauperes enim fuerunt*), so doch nicht um dies allein. Sondern daneben muß einmal eine kultische Bedeutung gestanden haben.

Zu dem Brauche, der Erde allerhand Sämereien darzubringen, läßt sich die *χύτρα πανσπερμίας* vergleichen, die bei den Anthesterien eine Rolle spielt: Die Töpfe mit dieser Speise stellte man dem chthonischen Hermes „für die Toten“ auf (Schol. Arist., Ach. 1076 und Ran. 218).[3] Hier kommen wir also über den Kult der Erde hinaus auf den der Toten, und das Gleiche gilt von der Verwendung der Bohne, die Horaz besonders hervorhebt. Bei ihr ist der Zusammenhang mit dem Totenkult so deutlich wie möglich.[4] Überdies hören wir aus dem römischen Kult noch in einem zweiten Falle, daß sie ausgeworfen oder ausgestreut wurde. Varro bei Non. p. 135 M. sagt, daß an den Lemuria (daß dieses Fest gemeint ist, zeigt die

---

[1] Daß die Flora mit ihr identisch war, wird hier also, in Übereinstimmung mit unserer Auffassung, ausdrücklich gesagt.

[2] G. Wissowa, RE 6, 2751; R. Heinze zu Horat., sat. 2, 3, 182.

[3] E. Rohde, Psyche 1, 238 Anm. 2; M. P. Nilsson, Eranos 15, 186f.; P. Wolters, Festschrift J. Loeb 121f.

[4] R. Wünsch, Frühlingsfest auf der Insel Malta 31f.; E. Samter, Neue Jahrb. 15, 42f.; G. Wissowa, RuKdR [2] 235; P. R. Arbesmann, D. Fasten b. d. Griech. u. Röm. 56f.

Parallelstelle Fest. p. 87 M.) *fabam iactant noctu ac dicunt se Lemurios domo extra ianuam eicere.* Genauer noch Ovid., fast. 5, 429 f., wo es heißt, daß es schwarze Bohnen waren und daß sie neunmal geworfen wurden; die Beziehung der Neunzahl gerade zu den Toten ist ja bekannt genug.[1] Auch an den *kalendae fabariae* wurde der Totengöttin Carna Speck und Bohnenbrei dargebracht[2]; ebenso sind die Spuren eines Bohnenopfers am Grabe bei der Forumsnekropole deutlich geworden.[3]

Es bestätigt sich also, daß die Floralia in irgendeiner Beziehung zu den Toten gestanden haben. In gleiche Richtung weist eine Reihe weiterer Bräuche, die für den Florakult bezeugt sind. Zunächst das Anstecken von Lichtern: Ovid., fast. 5, 361 f.; Anthol. lat. 747, 3; Cass. Dio 58, 19, 2. Wir waren dem Brauch zuvor außer bei der Dea Dia auch bei der Ceres begegnet. Er hat seine Parallele im Gebrauch der Lampen im Kulte der Totengöttin von Selinunt, der Malophoros[4]; daneben ist der gleiche Brauch für das römische Totenopfer belegt (Sueton., Div. Aug. 98, 4; Seneca, De tranq. anim. 11, 7; de brev. vit. 20, 5; epist. 122, 10; Dig. 40, 4, 44). Des Weiteren mag hier an die Verwendung der Rose erinnert werden; sie wird nicht nur für die Floralia bezeugt (Ovid., fast. 5, 336), sondern ist auch noch für ein anderes Fest der Göttin zu erschließen. Wenn im Menol. rust. Colot. (vergl. Menol. rust. Vall.) im Mai notiert wird: *sacrum Mercur. et Florae,* so hat das Letztere Mommsen[5] wohl richtig mit der Angabe des Philocalus zum 23. Mai kombiniert: *Macellus rosa sumat.* Es wäre also ein Rosenfest für die Flora anzusetzen; seine Lage gerade im Mai legt funeralen Charakter zumindesten nahe, und bestätigt wird dies durch die sonstige Verwendung der Rose. Wir denken an ihre Bedeutung für die Carnaria[6], daneben für die Rosaria oder Rosalia, eine Totenfeier, die im Mai und im Juni begangen wurde[7], also jeweils im gleichen Monat, in den jenes zweite

[1] H. Diels, Sibyllinische Blätter 40 f. [2] G. Wissowa, RuKdR² 236.
[3] F. v. Duhn, Ital. Gräberk. 1, 423. [4] F. v. Duhn, Gnomon 5, 534.
[5] CIL I² p. 318. [6] G. Wissowa, RuKdR² 236.
[7] J. Marquardt, Staatsverwaltung 6, 311; G. Wissowa, RuKdR² 434 Anm. 3; Steuding, RML 2, 2322; M. P. Nilsson, Neue Jahrb. 27, 679 f.; RE. s. v.; Beitr. z. Rel.-Wiss. II 1914, 134 ff.; seine Behauptung, die Verbindung der Rose mit dem Totenkulte sei erst sekundär, wird durch die von ihm selbst angeführten Zeugnisse widerlegt. — Ein Nachklang dieses Festes könnte das Rosenwerfen sein, das am Sonntag vor Pfingsten, sicherlich im Zusammenhang mit dortigem

Florafest und die Carnaria fallen. Auch an einen uns im Zusammenhang mit der Totenverehrung bezeugten *dies violae* [1] darf anläßlich der Flora und ihres Namens, der die Beziehung auf die Blüten und Blumen in sich schließt, erinnert werden; ebenso auch an die Verwendung der Lilie und überhaupt der Blume im Totenkult, wie sie uns in zahlreichen Beispielen entgegentritt.[2]

Die Flora zeigt — soviel wird deutlich sein — die gleiche Polarität als Gottheit des irdischen Wachstums und solche der Toten, wie sie uns bei Ceres und Tellus entgegengetreten war; auch sie wird demnach mit der Demeter, mit der griechischen Erdgöttin, identisch sein. Am Ehesten dürfte man, um der Namensgleichheit willen, an die Demeter Chloe [3] denken, deren Fest, die Chloia, wie die Floralia im Frühjahr gefeiert worden sind.[4] Von ihnen hören wir, daß sie *μετὰ παιδιᾶς καὶ χαρᾶς* begangen wurden (Cornut. 28, p. 55, 13 L.); das muß uns auf eine Besonderheit der Floralia führen, die wir bisher noch nicht besprochen hatten — ihre ausgelassenen szenischen Spiele.

Diese Spiele wurden zumeist durch Mimen bestritten, in denen statt der Schauspielerinnen *meretrices* auftraten. Diese mußten auf ein Zeichen mit der Tuba ihre Gewänder abwerfen und sich nackt vor den Zuschauern präsentieren, wobei sie sich in obszönen Worten und Handlungen ergingen. Vergl. Lactant., inst. christ. 1, 20, 10: *celebrantur . . illi ludi convenienter memoriae meretricis* (s. u.) *cum omni lascivia. Nam praeter verborum licentiam, quibus obscenitas omnis effunditur, exuuntur etiam vestibus populo flagitante meretrices, quae tunc mimarum funguntur officiis, et in conspectu populi usque ad satietatem impudicorum luminum cum pudendis motibus detinentur.* Wie diese Schilderung zeigt, ist der Brauch in historischer Zeit nichts Anderes als eine Hetärenparade gewesen, bei der jede nach Namen, Wohnort und Preis ausgerufen wurde (Tertull., de spect. 17). Aber es ist fraglich, ob das immer so gewesen ist. Die Floralia nach

---

Märtyrerkult, im Pantheon (S. Maria ad martyres) stattfand; vergl. H. Grisar, Das Missale im Lichte der Stadtgeschichte 114. Anders M. P. Nilsson, N. J. 680.

[1] J. Marquardt, l. c. 6, 312 Anm. 1; G. Wissowa, RuKdR[2] 434 Anm. 3; Steuding, RML 2, 2322 f.

[2] E. Norden zu Verg. Aen. 6, 883 f.; vergl. zu 221; M. P. Nilsson, N. J. 27, 679 Anm. 4; Steuding, RML 2, 2322.

[3] O. Kern, Athen. Mitt. 18, 192 f.; Verbindung mit dem Hades: U. v. Wilamowitz, Phil. Unt. 22, 321.

[4] O. Kern, l. c. 197.

griechischem Ritus und damit auch die szenischen Spiele werden zwar erst im Jahre 238 auf Geheiß der sibyllinischen Sprüche eingeführt, so daß man den Eindruck hat, als sei auch das Auftreten der *meretrices* erst damals üblich geworden; unter dem Deckmantel eines italischen Namens sei, so hat man gesagt, damit ein griechischer Kult eingeführt worden.[1] Streng widerlegen läßt sich diese Vermutung mit unserem Materiale nicht; immerhin lassen sich eine Anzahl von Beobachtungen machen, die in andere Richtung weisen.

Vor Allem ist merkwürdig, daß sich im griechischen Mimus etwas Entsprechendes nicht aufzeigen läßt.[2] Dies macht den Eindruck, als ob eine ältere, in Rom bereits existierende Sitte, von der man nicht lassen wollte, als besonderes Intermezzo in den Rahmen der szenischen Spiele eingelegt worden sei. Darauf scheint noch eine zweite Notiz hinzuweisen: Schol. Juv. 6, 250 *meretrices . . . Floralibus ludis armis certabant gladiatoriis atque pugnabant.* Es sind also die Hetären noch in anderer Form aufgetreten. Ob innerhalb der Mimen selbst, wird nicht gesagt; jedenfalls würde es sich auch in diesem Fall nur um ein Intermezzo gehandelt haben, das innerhalb des szenischen Spieles eine selbständige Rolle besaß. Damit drängt sich erneut der Gedanke auf, daß es sich auch hier dem Mimus gegenüber um ein fremdes, ursprünglich selbständiges Moment handelt. Das Auftreten der *meretrices* wäre dann als ein bereits bestehender Brauch — *priscum morem* nennt ihn Valerius Maximus 2, 10, 8 — beibehalten und in die später übernommenen Spiele eingefügt worden. Vergleichen ließe sich der Scheinkampf[3] der Mägde, der uns für die Nonae Caprotinae berichtet wird.[4] Um so mehr, als die *ancillae* sich mit den *libertae*, aus denen sich die *meretrices* zu rekrutieren pflegten, nach Herkunft und sozialer Stellung aufs Engste berühren.

Damit kommen wir zur Frage der Deutung. Man hat gemeint, die Entblößung des weiblichen Körpers müsse ein „Vegetationsritus" sein.[5] Auch Wissowa[6] hat diesen Weg ein-

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 197. [2] H. Reich, Der Mimus 1, 171 f.

[3] Auf die mannigfache Überlieferung über Scheinkämpfe (zuletzt A. Lesky, Arch. f. Religionswiss. 24, 73 f.), die im Einzelnen sehr Verschiedenes bedeutet haben mögen (W. F. Otto, Philol. N. F. 18, 190 Anm. 44), kann hier nicht eingegangen werden. [4] G. Wissowa, RuKdR[2] 184.

[5] Steuding, RML I 2, 1486. [6] RE 6, 2752.

geschlagen. Er zog einen Vers des Lactantius (de ave Phoen. 127) heran, wo die rote Farbe durch folgenden Vergleich charakterisiert wird:

qualis inest foliis, quae fert agreste papaver
cum pandit vestes Flora rubente solo (Heinsius; *caelo* B¹C, *polo* B²).

Aber es handelt sich hier um ein Ausbreiten des Gewandes, um den Pflanzen- und Blumenteppich, den Flora über die Erde legt (vergl. Ovid., fast. 5, 355 f.) — nicht um ein Entblößen des Körpers. Was der römische Brauch gemeint hat, ist, wie wir glauben, in ganz anderer Richtung zu suchen.

Zunächst muß die Nachricht, daß die *meretrices* eine Art Gladiatorenkampf aufführten, noch einmal herangezogen werden. Wir wissen, daß der Kampf der Gladiatoren ursprünglich zur Leichenfeier und damit zum Totenkult gehörte.[1] Darin könnte ein Hinweis liegen, wie wir den Kampf der Hetären aufzufassen haben. Es kommt noch hinzu, daß die *ludi Florales* mit der Tuba eröffnet wurden. Diese Nachricht gibt das gleiche Juvenalscholion, das von dem Kampf der *meretrices* in Gladiatorenwaffen spricht. Man denkt unwillkürlich an das Auftreten der Tubenbläser auf dem alten Münchener Gladiatorenrelief, dessen Bedeutung zuerst C. Weickert[2] erkannt hat, oder auf dem bekannten Grabmonument von Chieti.[3] Auch die Rolle der Tuba bei den Leichenbegängnissen[4] darf nicht außer Acht gelassen werden, wie man denn bei der Deutung des Münchener Reliefs bereits an sie erinnert hat.[5]

Der Kampf der *meretrices* scheint somit zum Totenkult zu gehören. Es bleibt zu fragen, ob das Gleiche auch für ihr sonstiges Auftreten vor dem Volke gilt. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Entblößen, sondern zugleich wird von obszönen Reden (*verborum licentia*: Lact.) und Gesten (*pudendi motus*) berichtet. Was Gesten und Entblößung angeht, so sei hier auf eine Erscheinung hingewiesen, die sich weithin beobachten läßt.[6] Durch

---

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328 f.

[2] Münch. Jahrb. d. bild. Kunst N. F. 2, 1 f.

[3] Monum. dei Lincei 19, tav. I.

[4] GGiaR 189 f.; J. Marquardt, Privatleben der Römer 1, 351.

[5] C. Weickert, l. c. 8.

[6] Beispiele bei R. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 109 f. und E. Kornmann, Die Stellung der Frau in den vorgriech. Mittelmeerkult. 26 f.; einige

Nacktheit werden gewisse Geister „beschämt“ oder „erschreckt“; besonders gilt dies von dem Zeigen des Phallos, des nackten Gesäßes oder der weiblichen *pudenda.* Damit ist eine unmittelbare Verbindung zu der Aktion der römischen *meretrices* gegeben: Auch sie könnte sich auf die Geister, d. h. in unserem Falle auf die Seelen der Toten, bezogen haben.

Mit der Entblößung und den obszönen Gesten sind die Reden gleichen Charakters untrennbar verbunden. Ihnen waren wir im Totenkult bereits zweimal begegnet, in der Atellane und bei dem Feste der Anna Perenna. In der Tat ergibt sich sofort die Verbindung von den Floralia hin zu den unanständigen Liedern, die die Mädchen der Anna Perenna zu Ehren singen, wie zum allgemeinen Charakter der italischen Posse. Darüber hinaus werden die obszönen Gebärden auch bei der Atellane einmal ausdrücklich hervorgehoben (Tertull., de spectac. 17 Anf.).

Von einer anderen Seite her läßt sich die soeben aufgezeigte Verbindung noch schärfer fassen. Wir haben in einem früheren Abschnitt erkannt, daß die Tracht der Atellane ihr Vorbild in der des etruskischen Totengottes *φersu* hatte. Aber nicht nur hier hatte er das Vorbild abgegeben. Sondern gleichfalls als *φersu* kostümiert erschien der Aufseher bei dem Tierkampf der Tomba degli auguri, der uns seinerseits wieder an den der Gladiatoren erinnerte und wie diese seinen Platz im Totenkult besaß. Wir müssen die Frage aufwerfen, inwiefern die gleiche Gottheit innerhalb eines blutigen, grausamen Kampfes erscheinen und zugleich in die derbkomische und laszive Volksposse eingehen konnte. Im Kulte der Flora scheint sich dazu eine sehr bemerkenswerte Parallele zu ergeben. Denn wenn die *meretrices* an den Floralia nicht nur ihre Laszivitäten und Obszönitäten, sondern auch ein Gladiatorenspiel vorführten, so drängt sich die Übereinstimmung mit der doppelten Rolle des *φersu* geradezu auf.

Freilich bei dem Gladiatorenspiel der Floralia handelt es sich nicht um einen tödlichen Kampf, sondern, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, nur um ein Scheingefecht. Das könnte einen wesentlichen Unterschied bedeuten. Aber wir müssen bedenken, daß bei dem Gladiatorenkampf nicht der töd-

Bemerkungen bei A. Bäumler in ‚Der Mythos von Orient u. Occident‘, Vorr. S. LXVII f.

liche Ausgang, sondern das Fließen des Blutes und sein Genuß durch den Toten das entscheidende Moment bedeutet hat.[1] Wir verstehen also sehr wohl, warum dem verwundeten Gladiator das Leben geschenkt werden konnte; es genügte, daß sein Blut geflossen war. Oder ein anderes Beispiel: Mit den Gladiatoren vereint war uns oben (S. 57 f.) die *praefica* begegnet; sie hatte die Funktion der Frauen übernommen, die sich bei dem Leichenbegängnisse das Gesicht zerkratzt hatten, *ut sanguine ostenso inferis satisfaciant.* Eine andere Bedeutung kann auch der Scheinkampf der *meretrices* nicht besessen haben; möglich, daß er einstmals zu einer leichten Verwundung geführt hat.

Vielleicht können wir noch einen Schritt weiter gehen. Was bedeutet es, daß gerade die *meretrices* an den Floralia auftreten? Man könnte daran erinnern, daß die Hetären teils dem Stande der Unfreien angehörten, teils als *libertae* ihm entstammten. Sklaven und Freigelassene genießen gerade an solchen Festen besondere Freiheiten, die den Gottheiten der Erde gelten; sie stehen unter deren besonderen Schutz (s. o. S. 103). Ein entsprechendes Verhältnis dürfen wir auch bei Flora als Indigitation der Erdmutter annehmen. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu. Auf dem Fresko der Tomba degli auguri tritt der Gott *φersu* selbst in Maskierung auf, sowohl bei jenem Kampf wie auch in dem lustig-ausgelassenen Tanz, der uns das Vorbild der späteren Atellane zu sein schien (S. 53 f.); ebenso hatten wir in dem ihn begleitenden Tier, dem Wolf, die Beziehung auf den wolfsgestaltigen Herrn des Hades erkannt. Sollten auch die *meretrices* nicht nur als Schützlinge, sondern geradezu als Abbild der Göttin, der das Fest galt — der Flora also, verstanden worden sein?

Hier muß die Überlieferung erwähnt werden, wonach die Göttin selbst eine *meretrix* gewesen ist und das römische Volk als Erbin ihres auf diese Weise erworbenen Vermögens eingesetzt hat; von dessen Zinsen sollte dann die Wiederkehr ihres Geburtstages gefeiert werden.[2] Man hat hier von einer späteren Überlieferung gesprochen. Aber wir haben noch eine zweite Sage, wo etwas Ähnliches erscheint: Wir meinen die Erzählung von Acca Larentina oder Larentia, die mit der Göttin Larenta oder

---

[1] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 329.

[2] Die Zeugnisse bei G. Wissowa, RuKdR[2] 198 Anm. 1.

Larunda und dem Totenfeste der Larentalia zusammenhängen muß.[1] Sie soll die Geliebte des Hercules gewesen sein, zugleich wird auch sie als *meretrix* und als Besitzerin eines Vermögens bezeichnet, das sie dem römischen Volke vermacht habe; wiederum erscheint der Zug, daß man ihrem Gedenken ein Fest oder richtiger: die Begehung eines Totenopfers feiert. Freilich, auch hierin hat man eine spätere Überlieferung erkennen wollen. Aber die Tatsache, daß in beiden Fällen es eine *meretrix* ist, die mit den Toten und ihrem Fest in Verbindung steht, muß doch zur Vorsicht raten. Hier mag es bei diesem Hinweis sein Bewenden haben; eine endgültige Klärung könnte nur durch eine Untersuchung geschehen, die auch den Hercules in ihren Kreis miteinbezieht.

Gehen wir von diesen Erwägungen aus, so drängt sich der Gedanke auf, daß der Zusammenhang zwischen den *meretrices*, die an den Floralia auftreten, und der Tatsache, daß Flora selbst als eine solche *meretrix* galt, nicht zufällig sein kann. Die *meretrices* haben offenbar die Göttin selbst oder ihr Gefolge dargestellt. Auch von hier aus zeigt es sich, daß es richtig war, wenn wir das Auftreten des *φersu* im etruskischen Leichenspiel der Rolle der *meretrices* an den Floralia gleichgestellt haben.

Damit ist unsere Deutung noch nicht beendet. Denn wenn es sich bei Flora um eine Indigitation der Demeter handelt, so müssen wir fragen, ob sich nicht auch in ihrem Kulte ähnliche Bräuche feststellen lassen.

Freilich für den Kampf in Gladiatorenwaffen muß das griechische Vorbild wegfallen. Er ist italisch oder genauer etruskisch[2], und kann erst nachträglich hinzugetreten sein. Wenn wir nun sehen, daß die Flora gerade bei den Sabinern, Samniten und kampanischen Oskern sich nachweisen läßt[3], so erinnert man sich daran, daß die Gladiatorenspiele nicht nur aus Etrurien, sondern auch aus dem einstmals etruskischen Kampanien nach Rom gelangt sein sollen.[4] Aus dem kampanischen Florakulte könnte auch das Auftreten der *meretrices* mit Gladiatorenwaffen stammen.

---

[1] G. Wissowa, RuKdR[2] 233 f., wo die ältere Literatur angegeben ist.
[2] L. Malten, Röm. Mitt. 38/39, 328.
[3] G. Wissowa, RuKdR[2] 198 Anm. 3; RE 6, 2747.
[4] L. Malten, l. c. 328.

Scheidet demna [illegible] t für uns noch die Frage, worin wir das Vorbild für die laszive Ausgelassenheit an den Floralia zu suchen haben. Sie ist um so dringender, als nicht nur im Kulte der Flora, sondern auch in dem der gleichfalls auf Demeter zurückgehenden Anna Perenna ein ähnlicher Brauch erscheint.

Bleiben wir zunächst noch in Rom, wo Demeter durch Ceres und Tellus repräsentiert wird. In unmittelbarer Nähe ihrer Feste im April liegen am 25. des Monates die Robigalia, bei denen es sich gleichfalls um ein ländliches Fest handelt: Hier erflehte man das Fernbleiben des Getreiderostes von den Feldern.[1] Damit ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen Robigus und Ceres, der sich auch durch andere Beobachtungen noch stützen läßt. So hat man schon längst darauf hingewiesen, daß das Hundeopfer an den Robigalia sowie das Opfer rötlicher Tiere an dem mit ihnen naheverwandten *augurium canarium* sich von der Fuchshetze an den Cerealia nicht trennen lasse.[2] Sehr bemerkenswert ist auch, daß Ovid., fast. 4, 936 von den *turpia obscaenae exta canis* spricht (vergl. Hor., ep. 1, 2, 26); da haben wir abermals ein *obscaenum* bei einem der Ceres nahestehenden Fest. Und in gleiche Richtung führt die Nachricht, daß an den Robigalia ein Wettlauf der Buhlknaben stattfand (Fast. Praenest.). Das entspricht dem uns überlieferten Auftreten der *meretrices* an den kurz voraufgehenden, später der Venus zugewiesenen[3] Vinalia[4], es entspricht aber auch ihrer Rolle an dem darauffolgenden Feste der Flora.

Sehr viel deutlicher noch spricht der griechische Kult. Was sich an Vergleichbarem anbietet, sind die *αἰσχρολογίαι*, die uns bei verschiedenen Gelegenheiten von Demeterfesten berichtet werden. Auf die *παιδιά* beim Feste der Demeter Chloe haben wir bereits verwiesen; freilich ist es nicht recht deutlich, ob es sich gerade um obszöne, unanständige Scherze gehandelt hat. Sehr viel deutlicher sprechen bereits die Zeugnisse über die *Στήνια*, die Feier am Vorabend der Thesmophorien, bei denen Scherz und Schmähreden der Frauen eine wichtige Rolle spielen.[5]

---

[1] G. Wissowa, RuKdR² 195f.

[2] G. Wissowa, RuKdR² 196f.

[3] Th. Mommsen, CIL I² p. 316.

[4] G. Wissowa, RuKdR² 290.

[5] Die Zeugnisse bei Preller-Robert, Griech. Mythol. 1, 778 Anm. 4.

Am ausführlichsten wissen wir Bescheid — dank einem von E. Rohde herausgegebenen Scholion zu Luk., dial. mer. 7, 4 [1] — von den attischen Haloen; hier werden die *αἰσχρολογίαι* der Weiber und insbesondere ihr unanständiger Charakter durch die Beschreibung des Scholion ganz deutlich. Bemerkenswert ist, daß auch die Hetären bei diesem Feste eine besondere Rolle spielen. Sie betrachteten diesen Tag als den ihren und durften an ihm besondere Geschenke von ihren Liebhabern erwarten (Luk., dial. mer. 1, 1; 7, 4. Alkiphr., ep. 1, 33; 2, 3).

Damit besitzen wir bereits auf Seiten des Demeterkultes eine Entsprechung zu den Floralia, wie sie besser nicht gewünscht werden kann; es besteht nicht der geringste Grund, hier, wie man das getan hat [2], die Aphrodite *Ἀνθεία* zu bemühen. Aber noch einen Schritt weiter können wir gelangen, wenn wir nunmehr nach der Bedeutung der *αἰσχρολογίαι* fragen.

Auch für Syrakus wird uns von einem zehntägigen, zu Ehren der Demeter gefeierten Saatfeste berichtet, wobei ein *αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὁμιλίας* stattfand. Diodor, der uns diese Nachricht bewahrt hat (5, 4, 6), sagt, es geschehe *διὰ τὸ τὴν θεὸν ἐπὶ τῇ τῆς Κόρης ἁρπαγῇ λυπουμένην γελάσαι διὰ τὴν αἰσχρολογίαν.* Gemeint ist die bekannte Erzählung, wonach die Magd Jambe es verstanden habe, mit ihren Scherzen die Trauer der Göttin um ihre verlorene Tochter zu verscheuchen und sie zum Lachen zu bringen (hymn. Hom. in Dem. 204 f.; vergl. Nik., Alexiph. 131 u. Schol.; Apollod. 1, 5, 1, 3 u. a. m.). Die orphische Tradition hat diesen Zug noch besonders ausgemalt: Da ist es nicht Jambe, sondern Baubo, die durch ihre zotigen Späße und unanständigen Bewegungen die Demeter zum Auflachen bringt und sie den ihr dargebotenen Kykeon annehmen läßt (Clem. Alex., Protrept. 2, 20 = Euseb., praep. ev. 2, 3, 31 f. Arnob., adv. nat. 5, 26).[3]

Hier haben wir nicht nur in dem Gebaren der Baubo das Gegenbild zu dem der *meretrices* an den Florialia — wir finden auch eine Möglichkeit der Deutung. Usener [4] hat in einem kurzen Aufsatz gezeigt, wie in dem Auftreten der Jambe die Ungebundenheit der Rede und das dadurch hervorgerufene

---

[1] Kl. Schriften 2, 365 f. [2] G. Wissowa, RuKdR [2] 197.

[3] O. Kern, Orphic. fragm. p. 126 f., fr. 52.

[4] Kleine Schriften 4, 469 f.

Lachen der Trauer, der Klage um die verlorene, durch Hades entrissene Tochter gegenübertritt. Zum Vergleich hat er einen sardinischen Brauch herangezogen und auch an die *scurrae* bei den Begräbnissen der römischen Vornehmen erinnert. Scherz und Spott ist der Welt der Toten fremd, wie auch das laute Lachen im Gegensatz zu dem Wesen der *umbrae silentes*, der *taciti manes* steht.[1] Bei den Lupercalien mußten die beiden Knaben, nachdem durch das auf ihre Stirn geschmierte Opferblut die drohende Gefahr dargestellt war, nach rascher Entfernung des Blutes laut auflachen; auch da tritt das Lachen als Ausdruck einer Befreiung von Gefahr und Tod, als ihr unmittelbarer Gegensatz hervor.[2] Und hierher gehört auch das Derbkomische und Unanständige, wie es die Rolle der Baubo neben Jambe zeigt. Wir erinnern daran, daß durch obszöne Gebärde die Seelen der Toten „erschreckt" werden (S. 140 f.). Das Unanständige ist gleichsam die höchste Steigerung des Komischen, seine stärkste und ungebundenste Entfesselung; darum wird es der Welt der Toten, der Klage um das Verlorene als unmittelbare und drastischste Äußerung eines unverwüstlichen Lebens entgegengesetzt.

Der Kult von Agnone

Bereits des Öfteren waren wir auf die oskische Inschrift von Agnone (Planta nr. 200; Conway nr. 175) zu sprechen gekommen. Es handelt sich um eine Bronzeplatte, die auf der Vorder- und Rückseite mit dem Inventar eines heiligen Bezirkes[3] beschrieben ist. Dabei werden eine Reihe von Gottheiten genannt, die innerhalb dieses Bezirkes Verehrung gefunden haben. Er selbst gehörte als Ganzes der Ceres.

Die Bedeutung dieser Urkunde liegt darin, daß sie eine Probe auf das ermöglicht, was wir innerhalb des römischen Kultes beobachtet zu haben glauben. Hier muß sich die von uns behauptete griechische Herkunft der Ceres bestätigen. Aber

[1] W. Mannhardt, Mytholog. Forsch. 99 f.

[2] W. F. Otto, RE 6, 2066; Philol. 72, 188; vgl. Weinreich, Hermes 62, 118 A. 2.

[3] Über diesen Bezirk vgl. den Bericht des F. S. Cremonese bei Th. Mommsen, Unterital. Dial. 129 f.

auch die ihr nahestehenden Gottheiten und ihre verschiedenen Indigitationen finden ihre Entsprechung. Ein Reihe solcher in Agnone verehrter Indigitationen haben wir schon früher behandelt und dabei gesehen, daß sie sich in den Rahmen unserer Anschauung einfügen. Nunmehr bleibt der gleiche Nachweis für die noch ausstehenden Gottheiten zu erbringen.

Damit ist eine gewisse Begrenzung unserer Aufgabe schon angedeutet. Die Interpretation der Inschrift ist für uns nicht Selbstzweck. Uns interessieren nur diejenigen Gottheiten, die einen Anhalt für das ursprüngliche Wesen der Ceres zu geben vermögen. Einen besonderen Rang werden dabei diejenigen unter ihnen einnehmen, die durch Hinzufügung des Beiwortes *kerríio-* ‚*Cerealis*' als in besonders enger Beziehung zu Göttern stehend gekennzeichnet sind.

Das Inventar zerfällt in ein Verzeichnis der Statuen und ein solches der Altäre, die innerhalb des heiligen Bezirkes Aufstellung gefunden haben. Zum Beginn und zum Schlusse eines jeden Verzeichnisses stehen die Kultobjekte, die dem *evklúí* oder *evklúí paterei* (Dat. Sing.) geweiht sind. Ihn hat Bücheler[1] mit *Εὐκλῆς*, einem Namen des Unterweltsgottes, zusammengebracht, der auf den Goldblechinschriften der Gräber von Thurioi[2] erscheint. Dabei wurde die lautliche Schwierigkeit, daß das oskische Wort zu einem *-o*-Stamm gehört, durch den Hinweis auf den bekannten Wechsel von *Ἴφικλος*: *Ἰφικλῆς*, *Πάτροκλος*: *Πατροκλῆς*, *Ἐτέοκλος*: *Ἐτεοκλῆς* u. A. m. zu beseitigen versucht. W. Schulze hat ergänzend nachgewiesen, daß ein entsprechender Vokativ *Εὔκλε* auf einer der Inschriften tatsächlich vorkommt.[3] Obwohl dadurch eine Deutung bereits gegeben ist, will es uns doch angebracht erscheinen, noch auf eine zweite Möglichkeit hinzuweisen, die bisher keine Beachtung gefunden hat.

Hesych gibt zu dem Lemma *Εὔκολος* die Erklärung: *Ἑρμῆς παρὰ Μεταποντίνοις*. Darin könnte, unter Voraussetzung der im Oskischen so häufigen Synkope in den Mittelsilben, gleichfalls das Vorbild unseres Gottes erblickt werden.

Man hat kürzlich bemerkt, *Εὔκολος* müsse Hermes als Gott

[1] Rhein. Mus. 36, 332 = Kl. Schriften 2, 412.

[2] IG 14, 641, 1—3; H. Diels, Vorsokratiker II[3] 176; O. Kern, Orphicor. fragm. 106.

[3] Kuhns Zeitschr. 32, 196 Anm.; *Ἀντίδωρον* Wackernagel 248.

der Jugend gewesen sein.[1] Aber wir wissen, daß er als solcher in Metapont den Beinamen *Παιδοκόρης* (Hesych. s. v.) trug. Also werden wir uns nach einer anderen Deutung umsehen müssen, und da liegt es wohl am nächsten, an *Εὐκολίνη*, einen Namen der Hekate, zu denken. Dann würde es sich um den chthonischen Hermes, den Totengeleiter, gehandelt haben.

Den Hermes zusammen mit Ceres zu finden, darf nicht wundernehmen. Begegnen uns doch beide nicht nur in unserem Falle, sondern auch bei dem zweiten römischen Lectisternium des Jahres 217 ist Mercurius mit ihr zu einem Paare verbunden. Aber gleichviel, ob wir hier nun den Hades oder den Hermes *ψυχοπομπός* zu erblicken haben, Ceres erscheint, ebenso wie in dem Fluche der Vibia (Planta nr. 128; Conway nr. 130), mit dem Reiche der Toten und seinen Göttern verbunden. Es handelt sich also hier wie dort offenkundig um Demeter, und bei diesem Sachverhalt läßt es sich nicht verkennen, daß in den *maatúís kerríiaís* unserer Inschrift die Manen[2] gesucht werden müssen. Daß sie als zur Ceres-Demeter gehörig bezeichnet werden, findet seine Entsprechung darin, daß auch in Athen für den Toten die Bezeichnung als *δημήτρειος* (Plut., de fac. in orbe lunae 28) vorkommt.[3]

Weiter hat Bücheler[4] das zunächst so rätselhaft scheinende

---

[1] G. Gianelli, Culti e miti della Magna Grecia 83; Eitrem, RE 8, 786.

[2] F. Bücheler, Lexic. Ital. XVI^{b}; W. F. Otto, Philol. N. F. 18, 212; G. Wissowa, RuKdR[2] 110 Anm. 7. — Osk. *maato-* neben lat. *mā-nus*, *Mā-nes* zwingt zur Ansetzung eines Stammes **mā-* (Walde-Pokorny, Vergleich. Wörterb. 2, 220f.). Davon wird man den Namen des etruskischen Totengottes *Mantus* sowie die zu ihm gehörige Sippe (*Manturna*, *Mantuona*, *Mantua* u. A. m.: W. Schulze, ZGLEN 274) kaum trennen können. Bekanntlich haben wir im Etruskischen ein *-nt*-Suffix innerhalb des Namensystems anzunehmen (W. Schulze, ZGLEN 100; 340; P. Kretschmer, Glotta 14, 106): *lar*: *larnϑ*, *vel*: **velnϑ*, was dann in Weiterbildungen wie *velnϑe*, *velnϑi*, *Vol(u)ntilius*, *Volentilius* vorliegt. Ähnlich werden wir eine *-nt*-Bildung **mā-nϑ*, **mā-nt* anzusetzen haben, wovon dann **mā-nt-u* (= *Mantus*), *mā-nt-rnś* (zu *Manturna*) abgeleitet wären. Die Verbindung der lat. Wurzel **mā-* — wenn wir sie als nur lateinisch ansetzen müssen und nicht eine lateinisch-etruskische Isoglosse anzunehmen haben — mit einem etruskischen Suffix wäre nicht anders zu beurteilen als der Name der *Diuturna* oder des *Mastarna* (etrusk. *macstrna*) mit ihrem lateinischen Stamm und den ihm angefügten etruskischen Formantien; vergl. GGiaR 11. [Ähnlich, wie ich nachträglich sehe, A. Trombetti, La lingua etrusca 111; dort S. 55f. auch über das *-nt*-Suffix].

[3] O. Kern, Relig. d. Griech. 1, 36; W. F. Otto, Die Götter Griechenl. 32.

[4] Rhein. Mus. 33, 10 = Kl. Schrift. 2, 257f.; Lexic. Italic. XV.

liganakdikeí entraí durch den Hinweis auf die Demeter *Θεσμοφόρος* und *Θεσμοθέτις* sowie auf die nach ihrem Vorbilde geschaffene *Ceres legifera* (Verg., Aen. 4, 58) zu erklären versucht (= *τῇ ἐμφυλίῳ Θεσμοφόρῳ*). Diese Deutung wird wohl auch heute noch, trotz einiger von Bücheler selbst nicht verschwiegener Schwierigkeiten in der Bildung des ersten Kompositionsgliedes [1], als die richtige gelten dürfen.

Leider ist es nicht ganz sicher, wie wir den Namen *Anterstataí* (Dat. Sg.), zu erklären haben. Mommsen [2] hatte in der ‚*Interstita*' die Göttin erblickt, „welche zwischen die verschiedenen Besitzungen tritt und die *interstitia agrorum* [3], die Grenzen, unverrückbar erhält". In der Tat läßt sich die Übereinstimmung mit der *Θεσμοφόρος*, der die Einteilung der Äcker und damit die Regelung der Besitzverhältnisse verdankt wird, nicht verkennen. Servius bemerkt zu Aen. 4. 58: *legiferae Cereri] Sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere passim homines sine lege vagabantur; quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura.* [4].

Eine weitere Funktion der Göttin wird deutlich werden, wenn wir uns noch einmal kurz der *ammaí kerríiaí* (Dat. Sing.) zuwenden, die wir bereits zuvor besprochen hatten.[5] Wir konnten dort feststellen, daß es sich um eine als „Mutter" bezeichnete Indigitation der Demeter handelte (in deren Name [6] ja gleichfalls diese Bedeutung liegt). Etwas Ähnliches dürfte mit *futreí kerríiaí* (Dat. Sing.) gemeint sein, wobei man an die Demeter *φυσίζοος* denken könnte. Die Bezeichnung als *genetrix*, *creatrix* greift abermals die mütterlich-gebärende Seite der Göttin heraus und stellt sie als selbständiges Wesen vor uns hin —

---

[1] Zum zweiten Glied vergl. *iudex* aus **i̯ous-dic-s; med-dix*, osk. *meddíss* aus **medo-dic-s;* gr. *νομοδείκτης* (Plut., Tib. Gracch. 9).

[2] Unterital. Dial. 134.

[3] Über *interstitium* und *interstitio* vergl. M. Cantor, Die röm. Agrimensoren 167; *interstitio* z. B. Corp. Agrim. p. 206, 7 L. = p. 169, 9 Thul.

[4] Anders F. Bücheler, Lexic. Ital. V: „*Deae tamquam intervenienti*". Aber *intervenire* wird auch bei den Agrimensoren in der Bedeutung „dazwischen liegen" gebraucht, freilich nicht in Bezug auf die *limites*, sondern auf das, was sie selbst einschließen. An anderer Stelle dagegen ist das Verbum deutlich im Sinne einer Grenzsetzung: Javolanus, dig. 33, 3, 4 *medius paries, qui utrasque aedes distinguat, intervenit* („dazwischenliegt").

[5] S. o. S. 91 f. [6] P. Kretschmer, Wiener Stud. 24, 523 f.

ähnlich nicht nur dem, daß wir eine besondere **Amma* —, sondern daß wir auch eine selbständige *Θεσμοφόρος* und, wie es schien, auch eine **Interstita* neben der Ceres-Demeter selbst haben.

Übrigens begegnet die Bezeichnung, die hier Demeter trägt, noch in dem Namen einer zweiten Gottheit. Auf einem aus Samnium stammenden Stein (Planta 180; Conway 162) heißt es:

. . .] klúm maatreís
. . .]ras futre . . e . .

Da hat man in der ersten Zeile *[sakara]kḷum*, in der zweiten wohl *[kupa]ras futre[ís]* zu ergänzen.[1] Wir hätten dann hier die auch bei den Umbrern (Planta 295; Conway 354) und in Picenum[2] verehrte Cupra mater zu erkennen, die man nicht mit Unrecht der römischen Bona Dea gleichgesetzt hat.[3] Ihre Beziehungen zu der Damia als Indigitation der Demeter haben wir oben (S. 94f.) berührt.

Weiter begegnet uns auf unserer Inschrift ein Bild und ein Altar für die *anafríss* (Dat. Plur.), d. h. für die ‚*Imbres*'.[4] Da liegt es nahe, zumal sie in Verbindung mit einer Erdgöttin, d. h. einer Göttin der Vegetation und des schöpferischen Hervorbringens erscheinen, an die befruchtenden Himmelsregen zu denken. Wir kennen sie aus der griechischen Religion — hier mit Zeus *Ὄμβριος* oder mit dem Himmel schlechthin verbunden, dessen griechischer Name ja mit dem Verbum *οὐρέω* zusammengehört, mithin den „Befeuchter" oder „Befruchter" bedeutet.[5] Die gleiche Vorstellung kehrt in dem berühmten Fragment der aischyleischen Danaiden (44 N.²; Wilamowitz p. 380) wieder, wo nach Aphrodites Worten sich der „heilige Himmel" danach sehnt, daß er die Erde umfange und durch seinen Regen schwanger mache[6]:

ὄμβρος ἀπ' εὐνάοντος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔκυσε γαῖαν.

---

[1] R. S. Planta, Gramm. d. osk.-umbr. Dial. 2, 639; merkwürdigerweise läßt Wissowa bei seiner Besprechung der Inschrift (RuKdR² 110 Anm. 7) die zweite Zeile gänzlich unberücksichtigt.

[2] Mommsen, CIL 9, 5294 p. 502; Unterital. Dial. 350.

[3] Mommsen, Unterital. Dial. 351; G. Wissowa, RuKdR² 216 Anm. 5.

[4] Vergl. J. B. Hofmann, Festschr. Streitb. 364.

[5] J. Wackernagel, Kuhns Zeitschr. 29, 129; Sprachl. Unters. z. Homer 136 Anm. 1; F. Bechtel, Griech. Dial. 1, 39; F. Dornseiff, Hermes 64, 272.

[6] A. Dieterich, Mutter Erde 40f., wo noch Anderes angeführt ist; O. Kern, Relig. d. Griech. 1, 36; W. F. Otto, Die Götter Griechenlands 131.

Und ebenso bei Euripides (fr. 898 N [2]):

> *ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον*
> *ἄκαρπον αὐχμῷ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχῃ·*
> *ἐρᾷ δ' ὁ σεμνὸς οὐρανὸς πληρούμενος*
> *ὄμβρου πεσεῖν εἰς γαῖαν Ἀφροδίτης ὕπο.*
> *ὅταν δὲ συμμιχθῆτον εἰς ταὐτὸν δύο,*
> *φύουσιν ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα,*
> *δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θάλλει γένος.*

An Anderes sei hier nur erinnert: an die Zeugung des Perseus durch den goldenen Regen des Zeus [1], auch darin entsprechend, daß Danae unter der Erde in einem goldenen Thalamos gefangen ist — oder an die kultische Verbindung von Zeus Hyetios und Demeter Europe (Paus. 9, 39, 4) in der man wiederum die Erde nicht verkennen wird.[2]

Auf der oskischen Inschrift begegnet uns, wenn auch nicht ausgesprochen, unverkennbar die gleiche Vorstellung. Und zwar sicherlich aus dem griechischen Vorstellungskreis herübergenommen, wenn man dort auch eine Mehrzahl von *ὄμβροι* oder einen Kult von ihnen nicht kennt. Denn nicht nur, daß uns in Lebadeia das bereits erwähnte Nebeneinander von Zeus Hyetios und Demeter Europe begegnet, auch bei Plutarch, sept. sap. com. 15 erscheint Demeter Proerosia (neben Poseidon Phytalmios) mit Zeus Ombrios verbunden. An der beiderseitigen Übereinstimmung kann also wohl kein Zweifel bestehen.[3]

Einer Bemerkung bedarf noch die Flora (*fluusaí kerríiaí* Dat. Sing.). Wir sahen zuvor, daß sie in Rom nicht nur als Schöpferin des Lebenden, als Göttin alles Blühenden und Wachsenden, sondern zugleich als Herrin der Toten begegnet. Das bestätigt sich erneut in unserem Falle. Denn hier erscheint die **Flora Cerealis* in der Mitte zwischen den Göttinnen **Amma* und **Perna Cerealis*, die gleichfalls in den chthonischen Bereich gehören, und dem **Euklos*, dem Herrn des Hades oder, wenn unsere Deutung richtig ist, dem Geleiter der abgeschiedenen Seelen. Dann muß auch sie in die gleiche Schicht gehören, muß sie demnach eine Totengottheit gewesen sein.

Als Letztes bleibt hier zu besprechen die Erwähnung eines

---

[1] L. Radermacher, Arch. für Religionswiss. 25, 216 f.
[2] U. v. Wilamowitz, Sitz. Berl. Akad. 1929, 40.
[3] [Vergl. auch K. Latte, Arch. f. Religionswiss. 24, 254 A. 2. Korr. Not.]

Hercules Cerealis (*hereklúí*[1] *kerríiúí* Dat. Sing.). Damit erscheint die Göttin einem männlichen Genossen verbunden, der auch sonst an ihrer Seite begegnet und der in dieser Verbindung zu den merkwürdigsten Gestalten der antiken Religionsgeschichte gehört.

Zunächst ist hier der römische Kult zu vergleichen. Nach dem Zeugnis des Macrobius, sat. 3, 11, 10 wurde Ceres und Hercules am 21. Dezember ein Opfer *sue praegnate panibus mulsis* dargebracht. Wir wissen von diesem Opfer sonst nichts, sondern sind allein auf die Tatsachen angewiesen, die uns die Nachricht selbst an die Hand gibt. Noch ein zweites Mal begegnet uns eine Verbindung von Ceres und Hercules im römischen Kult. Der Stiftungstag des Hercules Invictus *ad circum maximum* am 12. August ist nicht nur mit dem des gleichen Gottes an der Porta Trigemina am 13. des Monats eng verbunden, sondern auch mit Festen der Ceres. Denn ganz abgesehen davon, daß der gesamte August *in tutela Cereris* stand[2] — in unmittelbarer Nähe der beiden Herculestage liegt das *sacrum anniversarium Cereris*, das uns erstmalig in der Zeit des hannibalischen Krieges begegnet und von Mommsen[3] vermutungsweise auf den 10. August fixiert wurde. Zwei Tage früher fällt auch die alljährliche Feier anläßlich der Errichtung eines Altars für Ceres und Ops Augusta *in vico iugario* durch Augustus, und am 13. August verzeichnen die Fasti Allifani den Stiftungstag der Flora *ad circum maximum;* daß es sich dabei um eine der späteren Restaurationen des Tempels gehandelt habe[4], ist lediglich eine Vermutung.

Die Festtage des August neben das Ceres-Herculesopfer des 21. Dezember zu stellen haben wir um so mehr Anlaß, als in der Umgebung dieses Opfers die gleichen Feste wie dort wiederkehren. Wir erinnern an die Tage des Consus am 12. Dez., und am 21. Aug., der Ops am 19. Dez. und 10. August, des Tiberinus am 8. Dez. und 17. Aug. (wo es sich keineswegs nur um eine andere Bezeichnung der Portunalia[5] zu handeln braucht), der Diana

---

[1] Über die Form des Namens W. Schulze, Kuhns Zeitschr. 32, 196 Anm.; Ἀντίδωρον Wackernagel 248. Eine andere Möglichkeit bei G. Devoto, Studi etruschi 2, 317f., doch hat er Schulzes Aufstellungen nicht widerlegt.

[2] Th. Mommsen, CIL I 1² p. 281.

[3] CIL I 1² p. 324.

[4] G. Wissowa, RuKdR² 197 Anm. 4.

[5] G. Wissowa, RuKdR² 448 Anm. 3.

am 23. Dez.[1] und 13. Aug., und schließlich des Sol am 11. Dez. und 9. Aug.; denn daß es sich bei dem ersten Tage, dem Agonium, um ein Fest des Sol gehandelt habe, glauben wir heute als erwiesen ansehen zu dürfen.[2]

Nach alledem muß die Frage aufgeworfen werden, ob das Kultverhältnis zwischen Ceres und Hercules nicht auch auf griechischer Seite seine Entsprechung besitzt.

In der Tat begegnet uns eine kultische Verbundenheit von Demeter und Herakles des Öfteren. In dem Gymnasion von Elis befanden sich nach Pausanias 6, 23, 3 nahe beieinander die Altäre des idäischen, d. h. daktylischen Herakles, des Eros und Anteros, der Demeter und ihrer Tochter. Weiter hatte Herakles zu Megalopolis in dem Heiligtum der *Θεαὶ μεγάλαι* sein Bild und zwar neben dem der Demeter, nur eine Elle hoch; Onomakritos hatte von diesem *μορφὰν βραχύς* (Pindar., Isthm. 4, 71) gesagt, er sei einer *τῶν Ἰδαίων καλουμένων δακτύλων* (Paus. 8, 31, 3). Auch hier also begegnet uns der Daktyl, und das Gleiche gilt für einen dritten Fall, für Mykalessos. Der Tempel der Demeter wurde hier abends von Herakles geschlossen und des Morgens von ihm geöffnet: *τὸν δὲ Ἡρακλέα εἶναι τῶν Ἰδαίων καλουμένων Δακτύλων* (Paus. 9, 19, 5).[3]

Hier haben wir also die Entsprechung zu dem römischen und samnitischen Kult — auch darin, daß Herakles wiederum als der Teil erscheint, der der Göttin untergeordnet ist. Daß es sich dabei regelmäßig um den Daktyl handelt, kann natürlich für die italischen Parallelfälle nicht ohne Bedeutung sein. Auch in Agnone und Rom wird man in dem Hercules, der neben Ceres steht, den Daktyl zu erkennen haben. Und zwar umsomehr, als zummindesten bei dem samnitischen Kult die Möglichkeit erwogen werden darf, ob er auf dem Wege über das italische Kyme direkt aus Mykalessos stammt. Wir wissen ja, daß zu den Gründern dieser ältesten griechischen Stadt Italiens nicht nur Auswanderer aus Euboia, sondern auch aus Böotien und zwar aus der Nachbarstadt von Mykalessos, aus Tanagra, gehört haben; wir hatten eine ähnliche Vermutung bereits für die Rezeption des Liber-*Ἐλεύθερος* erwogen (s. o. S. 30f.). Daß der Kult des daktylischen Herakles auch sonst auf dem Wege

---

[1] GGiaR 120. [2] GGiaR 188 Anm. 4. Eine eingehende Untersuchung wird von anderer Seite erscheinen. [3] G. Kaibel, NGGW 1901, 507.

über Kyme nach Italien gekommen zu sein scheint, hoffen wir an anderer Stelle zu zeigen.[1]

Fassen wir nunmehr zusammen, so darf als gesichertes Ergebnis gelten, daß auch die Ceres von Agnone mit der Demeter identisch ist.[2] Auch hier handelt es sich nicht um eine einheimisch-italische, sondern um eine rezipierte griechische Gottheit. Aber wir brauchen uns auf diese Behauptung nicht zu beschränken — wir können den Vorgang dieser Rezeption noch einigermaßen rekonstruieren.

Innerhalb der Götterliste von Agnone läßt sich eine feste Ordnung der Reihenfolge beobachten. Wenn wir von dem an erster Stelle genannten Gotte *vezkeí* (Dat. Sing.) einmal absehen, so begegnete uns am Anfang und am Ende der Liste der **Euklos* oder **Euklos pater.* Vor seiner Nennung am Schlusse stehen fünf verschiedene Anrufungsformen der Ceres-Demeter (**Panda Pistia*, **Diva Genita*, **Perna*, **Amma* und Flora) — eine Reihe, der eine ebensolche Fünferreihe zu Beginn entspricht (Ceres, *Creatrix Cerealis*, *Interstita*, *Amma Cerealis*, *Θεσμοφόρος*), unterbrochen lediglich durch die Nennung der Nymphen. Daß sie um der Erwähnung der *Amma Cerealis* an diese Stelle gerückt sind, haben wir bereits früher gesehen (s. o. S. 91 f.). An sich bilden sie mit anderen in der Mehrzahl auftretenden Wesen (*Imbres*, *Manes*) eine eigene Dreiheit, die in einer ebensolchen von männlichen Gottheiten (zweimalige Nennung des Juppiter, *Hercules Cerealis*) ihre Entsprechung findet.

Der Gott, der mit *vezkeí* bezeichnet ist, steht außerhalb dieser Ordnung: Er führt sie gleichsam an, gibt ihr ein bestimmtes Vorzeichen. Wer ist damit gemeint?

Daß *vezkeí* einem Dativ **vetusco* keineswegs, wie man einst gemeint hat, gleichgesetzt werden kann, ist schon lange bemerkt worden[3]; es kann sich nicht um einen *-o*-Stamm handeln. Der Ausweg, statt eines *-ko*-Suffixes ein solches auf *-k-*, also einen konsonantischen Stamm, anzusetzen, würde, wenn zudem noch Synkope in der Mittelsilbe anzunehmen[4] und dementsprechend dem Zeichen *z* der Lautwert *ts* zuzuerteilen

[1] In einem Aufsatz „Hercules und die Argeer“, der in einem der nächsten Hefte der Philologus erscheinen wird.

[2] Vergl. K. Latte, Arch. f. Religionswiss. 24, 249.

[3] R. Planta, l. c. 2, 69; 75 Anm. 2.

[4] R. Planta, l. c. 1, 218.

wäre (*Vezkeí* 〈 **Vetoskeí*)[1], zu einem sprachlichen Monstrum führen[2] — von anderen Erklärungen[3] ganz zu schweigen. Man wird also gut tun, den bisher begangenen Weg aufzugeben und einen anderen einzuschlagen, zumal sich hier ein Ergebnis ohne Schwierigkeiten einzustellen scheint.

Wir haben im Aurunkerlande einen *saltus Vescinus* und einen *ager Vescinus*, beide abgeleitet von dem Namen der später verschwundenen Stadt *Vescia*.[4] Ihr Name gehört, wie man gesehen hat, zu dem Gentiliz *Vescius* und seinen Derivaten[5], ist also etruskischen Ursprungs. Nun geht nach den Gesetzen der etruskischen Namenbildung *Vescius Vescia* auf ein Etymon zurück, das **vesce* geheißen haben muß. Nach der üblichen Art der Umschreibung, wie sie uns im Lateinischen begegnet, müßte es durch **Vescos* wiedergegeben werden. Bedenkt man jedoch, daß daneben die etruskische Endung gelegentlich gewahrt werden konnte, daß wir also *Caeles* neben etrusk. *caile*, *Aules* neben etrusk. *aule avle*, *Petrunes* neben etrusk. *petrune* besitzen[6], so kann die Möglichkeit nicht abgeleugnet werden, daß jenes **vesce* auch durch **Vesces* wiedergegeben worden sei. Diesem Namen begegnen wir nun offenkundig in unserer Inschrift. Denn *vezkeí* ist unter Berücksichtigung der auch sonst üblichen Schreibung von *z* für *s* bei etruskischen Namen als regelrechter Dativ dieses Wortes anzusprechen.

Was folgt daraus? — Einmal wird es deutlich sein, daß die *gens Vescia* im Aurunkerlande sich nach dem Gotte als ihrem Ahnherrn genannt hat. Damit reiht sie sich unter die Bildungen wie *Jovius*, *Junius*, *Dianius*, *Martius* u. A. m. Welcher Art dieser Gott war, läßt sich zwar nicht sagen, gleichwohl ist sein Vorkommen in einem samnitischen Kulte von allergrößter Bedeutung. Und damit kommen wir zu einer zweiten, ungleich wichtigeren Folgerung.

Wenn ein Gott der Aurunker innerhalb der Cereskulte von Agnone erscheint, so liegt zunächst die Frage nahe, ob er nicht auch bereits in seiner Heimat mit der Erdmutter in Verbindung

[1] R. Planta, l. c. 1, 70; 391.
[2] Man konstruiere sich etwa den Nom. Sing.!
[3] R. Planta, l. c. 2, 75.
[4] H. Nissen, Ital. Landesk. 2, 663 f.
[5] W. Schulze, ZGLEN 253; 560.
[6] W. Schulze, ZGLEN 134 Anm. 6; 285 f.; dazu A. v. Blumenthal, Glotta 17, 105 f.; G. Devoto, Studi etruschi 2, 319.

gestanden habe. Möglich ist dies durchaus, denn noch in späterer Zeit erscheint in unmittelbarer Nachbarschaft des *ager Vescinus* die Ceres in Teanum Sidicinum (CIL 10, 4793) und in Formiae (CIA 10, 6103; 6109). Dazu stimmt, daß uns in Neapel ein Kult der *Θεσμοφόρος* begegnet (IGI add. 756a 1; vergl. Statius, silv. 4, 8, 50), die wir in der *liganakdikeí* (Dat. Sg.) von Agnone wiedererkannt hatten. Sollten dann nicht die Aurunker die Vermittler für die griechische Göttin, wie sie uns im dortigen Kulte begegnet war, bedeutet haben — und zwar derart, daß sie zunächst diese Göttin unter ihre heimischen Kulte aufnahmen und sie dann zusammen mit einem ihrer Stammesgötter, dem **Vezkes*, nach Samnium, nach dem Inneren des Landes gelangen ließen?

Daß dem so ist, dafür spricht zunächst eine Reihe von allgemeinen Erwägungen. So könnte etwa die uns ausdrücklich bezeugte (Antiochos bei Strabon 5 p. 242; Aristot. Pol. 7, 9, 3) und durch die oskischen Münzaufschriften der Aurunker bestätigte Tatsache, daß sie dem oskischen Stamme angehört haben, für ihre Vermittlerrolle angeführt werden. Überdies erkennen wir noch, daß der Stamm einmal eine ungleich größere Bedeutung besessen hat als in geschichtlicher Zeit, wo er auf die Gegend um die Lirismündung beschränkt war.[1] Der Name des *Αὐσόνιον πέλαγος* und der Stadt *Auzentum* bezeugen eine ganz erhebliche Ausdehnung der Sitze; die Bezeichnung der gesamten Halbinsel als *Αὐσονίη* zeigt, mit wem die Griechen in erster Linie in Berührung gekommen sind. Die Aurunker waren also, zummindesten für die ältere Zeit, die gegebenen Vermittler, wenn es galt, den Stämmen im Inneren der Halbinsel griechisches Kulturgut zugänglich zu machen.

Im Besonderen würde für unsere Auffassung die stark betonte, gleichsam führende Stellung sprechen, die **Vezkes* innerhalb der Götterordnung von Agnone einnimmt. Es sieht so aus, als ob die anderen Gottheiten ihm nachfolgten, als sei er der Herold, der sie einführt. Aber noch eine zweite, durch unsere Inschrift gegebene Tatsache muß erwähnt werden. **Vezkes* trägt einen etruskischen Namen, und etruskischen Einflüssen gerade bei den Aurunkern zu begegnen, darf nicht wundernehmen. Haben

[1] Zum Folgenden; J. B. Hofmann, Festschr. Streitberg 368; U. v. Wilamowitz, Pindaros 502; E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I², 32f.

doch beide Stämme in Campanien in unmittelbarer Nachbarschaft gewohnt; zugleich ist durch die Ausgrabungen im Heiligtum der Marica deutlich geworden, welchen Einfluß die etruskische Kultur auf den Nachbarstamm ausgeübt hat.[1] Nun begegnet innerhalb unserer Inschrift nicht nur in **Vezkes*, sondern auch in **Perna*, die wir zuvor mit der römischen (Anna) Perenna gleichgesetzt hatten, ein etruskisches Element. Dann werden wir auch hier, wie wir dies schon oben gesehen haben, auf die campanischen Etrusker als Ausgangspunkt geführt; von Campanien muß die Göttin nach Samnium gelangt sein. Mit der zuvor angenommenen Vermittlertätigkeit der Aurunker läßt sich das aufs Beste vereinigen, so daß uns die campanische Herkunft des Kultes von Agnone als Gesamtheit erwiesen scheint. Bedenken wir schließlich noch, daß das campanische Nola nach dem Zeugnis des Hekataios (F. Gr. Hist. 1 F. 61) im Besitze der Aurunker gewesen ist, daß es nach einer anderen Nachricht eine Gründung der Etrusker gewesen sein soll (Solin 35, 14 M.)[2], so bestätigt sich einmal erneut der enge Zusammenhang zwischen den beiden Völkerschaften; darüber hinaus aber wird es deutlich, welchen Weg im Einzelnen der griechische Demeterkult auf seiner Wanderung nach Samnium eingeschlagen haben könnte.

Zugleich ist damit ein ungefährer zeitlicher Anhaltspunkt für die Entstehung des Cereskultes von Agnone gegeben. Denn die Aurunker müssen ihre alte Bedeutung noch besessen haben, um ihre Vermittlerrolle spielen zu können. Insbesondere aber konnten sich damals die Samniten noch nicht in den Besitz von Campanien gesetzt haben, denn dann hätte

---

[1] A. Vogliano, Gnomon 3, 497; G. Kaschnitz-Weinberg, Arch. Anz. 1927, 120; GGiaR 165f.

[2] Überliefert ist dort, daß Nola *a Tyriis* gegründet worden sei. Natürlich können damit nur die Etrusker gemeint sein. Denn wenn die Stadt auf ihren älteren Münzen als *Hyria*, *Uria* oder *Orina* erscheint (H. Nissen, Ital. Landesk. II 1, 757), so ist das ein etruskischer Name (W. Schulze, ZGLEN 529; letztere Äußerung zur Frage bei E. Ciaceri, Storia della Magna Grecia I² 362f.). Mit leichter Änderung könnte man *a Tyscis* schreiben, einfacher noch wäre *a Tyrsis*. Dann wäre hier der reine Stamm zur Bezeichnung des Volkes verwandt, der sonst nur in Ableitungen vorliegt: *Τυρσ-ηνοί*, umbr. *turs-com*, lat. *Tuscus* aus **Turs-co-s*, EN. *Turnus* aus **Turs-no-s* (W. Schulze, ZGLEN 574 Anm. 6). Aber damit ist man wohl in dem Vertrauen auf unsere Solinüberlieferung bereits zu weit gegangen; immerhin gilt es, die hier auftauchende Möglichkeit im Auge zu behalten.

es der Vermittlung durch einen anderen Stamm wohl kaum bedurft. Wir kommen aber ungefähr auf die Mitte des 5. Jahrhunderts als unteren zeitlichen Terminus für die Rezeption des Demeterkultes und dieses Ergebnis läßt sich dann noch von einer anderen Seite her präzisieren. Zwei Gottheiten unseres Kreises tragen, wie wir sahen, einen etruskischen Namen. Sie können ihn erst im 6. Jahrhundert empfangen haben, als die Etrusker in Campanien eingewandert waren.

Fassen wir zusammen. Wenn wir zuvor vermuteten, der Kult des Hercules Cerealis sei über Kyme gekommen, so erhält das wenigstens insofern eine Bestätigung, als wir auch jetzt wieder auf Campanien als Ausgangspunkte gestoßen sind. Bedeutsamer noch ist das Ergebnis für den römischen Kult. Denn die Trias Ceres, Liber und Libera stand in Zusammenhang mit Neapel, also einer der campanischen Griechenstädte (s. o. S. 34). Und wenn uns in diesem Kult neben dem griechischen Elemente ein starker etruskischer Einschlag begegnet war, so sehen wir auch dafür in Agnone das Gegenbild — um so bedeutsamer, als die Übernahme des samnitischen Kultes mit der jener Trias zeitlich wenigstens ungefähr zusammenfällt.

Namen- und Sachregister

Aedicula von Vulci 27.
Altitalische Kultur 10f.; 15; 46f.; 48; 156f.
Amazonensarkophag von Florenz 60.
Ἀμμάς 91.
osk. *anterstataí* 149.
ἄωροι 75f ; 81f.
Apulien 5; 11; 13.
osk. *ar[entikei], aret[ikei]* 127.
Ariadne 27; 34 Anm. 1.
Artemis Aristobule 73f.
Auzentum 156.

Baubo 145.
βιαιοθάνατοι 74f.; 82f.
Buhlknaben 144.

Cantica 10; 15 Anm. 1.
centulus 51f.
Ceresinschrift von Falerii 21f.; 98; 117f.; 129.
etrusk. *charun* 56f.
Columbarium Pamfili 52.

damiatrix 95.
lak. *Δαμοία* 96.
osk. *damsennias* 95f.
δείκηλον 63.
Δεῖμα 89.
δημήτρειος 112; 148.
Digidii fratres 42f.
Dispater 2; 6f.; 57; 104.
osk. *diúvila-* 64.

Eleuther 26 Anm. 2; 30f.
Epidemie d. milesischen Jungfrauen 76.
etrusk. *eϑausva* 35.
Erulus 103f.
Etrusker in Campanien 33; 156f.
—, Name der 157 Anm. 2.
—, Primat der 47f.
Export attischer Vasen nach Italien 32.

Falerii 22; 28; 129.
fascinatio 18.
feriae sementivae 109f.; 119; 127.
Florifertum 22; 133.
Forumsnekropole 116f.; 137.
Fratte, Nekropole von 32 Anm. 2.
osk. *futreí* 149f.

γεραῖραι (γέραραι) 19.
Geryoneus 45; 104.
Gladiatorenkampf 51; 57f.; 139f.; 143.
Grabmalerei, oskische 4f.; 11f.; 48.
Graeci, Name der 30 Anm. 2.
Griechentum, seine Bedeutung für das älteste Rom 46f.

Honig 134.
Hundeopfer 144.

Iambe 145.
Idäische Daktylen 42f.; 153f.
Idäische Grotte 40.
Juno Virgo 41.
Juppiter Anxurus 41f.
Juppiter *arcanus* 41.
Juppiter Puer 39f.; 41f.

Kalender, ältester 28f.; 31; 94.
κίδαρις 110.
Kyme 30f.; 30 Anm. 2; 32; 34 Anm. 2; 153f.; 158.

Lares ludentes 58.
larva 57; 58; 61.
Lehnwörter 30; 46f.
Leichenverbrennung in Campanien 32f.
libum 18; 22.
osk. *liganakdikeí* 148f.; 156.
ludi Osci 14; 52.
— *Tarentini* 2; 6.
ludiones 53f.
Lychnapsia 130.

**mā-*, Wurzel 148 Anm. 2.
Maleos, Maleotes 88 f.
mania 61 f.; 65; 72 f.; 91.
Mania medica des Novius 63.
Marsyas 24; 45.
Marzabotto 35.
S. Marzano, Nekropole von 32 Anm. 3.
Matriarchat 124.
Megales 45 Anm. 2.
Melichios von Selinunt 64.
Mercurius 57; 148.
Messapier 11 f.; 13.
Messapische Inschriften vom Monte Gargano 13.
μορμολυκεῖον 62; 65 Anm. 1.
Motion, adjektivische 106 f.; 130 f.
Mykalessos 153.

Nearchos von Tarent 14.
Νύσιον πεδίον 115.

Ölbaum 43.
Osker 11 f.; 29 f.; 46; 48; 52; 54; 83 Anm. 1; 94 f.; 127; 129; 132; 143; 146 f.

osk. *patanaí* 113 f.
personati 55; 63.
Phaidra 86 Anm. 1.
Phalloskult, italischer 22 Anm. 5.
Φερά, Φεραία 107 f.
Φεραίμων, Φερήμων 108.
Φεραῖος 108.
Φέρης 108.
Phlegräische Gefilde 44.
osk. *piístíaí* 113 Anm. 3.
Pluton 2 Anm. 3.
Plutos 40 f.
Pompeii 64 Anm. 7; 68; 128.
—, Casa degli amorini dorati 65 f.
—, Tempel auf dem Forum Triangulare 32.
Pontifices 1; 8.
praefica 57 f.; 142.
Praenestinae sorores 42.

Ruvo 4 f.; 11 f.; 14.
ῥυμοὶ εἰς τοὺς χορούς 4.

Sacralbuße 125 f.; 126 Anm. 3.
sacrima 22
Sarkophag von Torre S. Severo 59.
Satyrn auf etruskischen Tempelantefixen 28.
Schaukeln 78 f.; 87 f.
Schichtung der griechischen Kulte Roms 17; 46 f.
Selbstmörder 74 f.; 82 f.
Semele 37.
Septenar 10; 14 f.
Sosipolis 39 f.; 41.
Stil der italischen Kunst 12.
Szenische Spiele bei Leichenfeiern 54 Anm. 1.

Tanagra 30 f.; 153.
Tarent 2; 3 f.; 5 f.; 7; 12 f.; 95; 97 Anm. 3.
Tomba dell' Orco 15; 104.
— del pulcinella 51.
— François 56.
Tracht, oskische 12.
tratta 5.
Trias Juppiter Mars Quirinus 36.
Tyche 39; 40 f.

Veliergrab in Orvieto 15.
Vergil, Ecl. 6, 21 f.: 80 f.
—, Georg. 2, 386 f.: 66 f.
—, Aen. 2, 266 f.: 114 Anm. 2.
—, Aen. 6, 282 f.: 85 f.
Vescius, Vescinus 155 f.
Volcanus 28; 31; 44; 122 f.

Zeus von Aigion 42.
Zwitterprodigium 6 f.; 8.

Lippert & Co. G.m.b.H., Naumburg (Saale)

DATE DUE

NOV 0 4 1997

JUL 1 1 2000

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

GTU Library
3 2400 00400 6197